UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00398237 8

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lajeunessedelame00mare

LA JEUNESSE

DE

LA MENNAIS

Copyright by Perrin et Cie 1913

DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

La Famille de La Mennais sous l'Ancien Régime et la Révolution, d'après des documents nouveaux et inédits. Un volume in-8, 1913 . . . . . 7 fr. 50

A LA LIBRAIRIE ARTHUR SAVAÈTE

La Clef de Volupté (*La Mennais et Sainte-Beuve*). In-8 . 1 fr. 50

La Mennais et Victor Hugo. In-8 . . . . . 2 fr.

A LA LIBRAIRIE BLOUD ET Cie

La Mennais et Lamartine. In-16 . . . . . 3 fr. 50

Le Véritable Voyage en Orient de Lamartine, d'après les manuscrits originaux de la Bibliothèque nationale. (*Documents inédits*). In-8. . . . . 7 fr. 50

(*Ouvrages couronnés par l'Académie Française*, prix Marcelin Guérin. 1908.)

F. de La Mennais. *Essai d'un système de philosophie catholique*. Ouvrage inédit recueilli et publié avec une introduction, des notes et un appendice, par Christian Maréchal, agrégé de philosophie. In-16 . . . . . 3 fr. 50

Josselin inédit, de Lamartine, d'après les manuscrits originaux. In-8 . . . . . 10 fr.

A LA LIBRAIRIE ARMAND COLIN

Un Correspondant inconnu de La Mennais. Lettres inédites de La Mennais à Mme Clément. In-8 . . . . . (*Épuisé*)

229

CHRISTIAN MARECHAL

LA JEUNESSE
DE
LA MENNAIS

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE
DES ORIGINES DU ROMANTISME RELIGIEUX EN FRANCE
AU XIXe SIÈCLE

D'APRÈS DES DOCUMENTS NOUVEAUX ET INÉDITS

279663
11. 32
5

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1913

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

B
2296
M3

A MONSIEUR ÉMILE BOUTROUX

de l'Académie Française

A MONSIEUR VICTOR DELBOS

Membre de l'Institut

Professeur à la Sorbonne

Hommage de reconnaissance et de respect

B
2296
M3

PRÉFACE

Des publications récentes ont mis en vive lumière ce qu'il y avait à la fois d'universellement humain et de dramatique dans la destinée de l'abbé de La Mennais.

C'est ainsi que dans la deuxième série de ses études sur l'*Inquiétude religieuse*, M. Henri Bremond a jeté le regard le plus pénétrant depuis Sainte-Beuve sur le mal de La Mennais, et reconnu chez lui les symptômes du *Silence de Dieu*.

Le comte d'Haussonville, en publiant les *Lettres de La Mennais à la baronne Cottu*, a montré le prêtre incliné vers une amitié féminine [1]. Jamais l'homme ne s'était livré davantage que dans cette correspondance : qu'on relise les pages lumineuses que l'éditeur y a jointes.

Plus récemment encore, M. Blondel, dans quelques pages serrées et profondes des *Annales de Philosophie chrétienne*, a reconnu que La Mennais pense moins pour expliciter la vérité que pour déraciner des doctrines afin d'en imposer d'autres *more bellico et politico*. Penser, pour ce romantique, pour ce « perpétuel outrancier qui met la logique au service de sa passion », c'est combattre, c'est s'imposer par la force.

L'histoire de cette âme que le ciel a longtemps disputée à la terre mérite donc l'étude la plus attentive.

1. Voyez l'article remarquable de M. Alfred Rébelliau sur cet ouvrage : « Une amitié féminine de Lamennais », in-8, Paris. Extrait du *Mercure de France*, 1911.

Mais d'autres publications ont déjà permis d'entrevoir quelle influence l'abbé de La Mennais exerça sur son siècle. Car il s'est porté d'emblée vers ces sommets religieux de la pensée qui de tout temps furent les ressorts cachés des mouvements sociaux, politiques et même littéraires.

Il suffit donc qu'il soit le maître incontesté, et comme le vivant symbole du romantisme religieux dans notre pays, pour que son empreinte se retrouve partout où le romantisme a poussé ses impatients rejetons. Des *Méditations* à *Volupté*, de *Spiridion* à *Stello*, on retrouve partout son image ; et qu'est-ce que la démocratie chrétienne de l'*Avenir*, sinon, sur le romantisme religieux, la greffe politique et sociale?

La biographie d'un tel homme dépasse donc infiniment la portée du simple récit d'une vie, si dramatique qu'on la suppose, et chargée d'enseignements profonds. Elle renferme toute l'histoire et toute la philosophie d'une époque : c'est pour comprendre cette époque que j'essaie d'éclairer cette vie.

Je dois remercier M. Lévesque, qui m'a guidé avec une extrême bienveillance dans les archives du séminaire de Saint-Sulpice à Paris ; et les Frères de l'Instruction Chrétienne — les fils spirituels de Jean-Marie de La Mennais — qui m'ont si largement fait les honneurs de leurs archives et de leur bibliothèque.

M. Victor Giraud, rédacteur à la *Revue des Deux Mondes*, M. Joachim Merlant, professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, et M. Albert Rivaud, professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers, m'ont aidé de leur science et de leur goût éprouvé dans le travail ingrat et quelquefois si délicat de la correction des épreuves. Il est juste qu'ils trouvent ici l'expression de ma vive reconnaissance.

Poitiers, janvier 1913.

CHRISTIAN MARECHAL.

INTRODUCTION

La vie de Félicité Robert de La Mennais et son œuvre sont inséparables l'une de l'autre. Jamais on ne rencontrera mieux définie que chez ce Breton romantique la sensibilité des idées, ces caractères précis et concrets qui permettent de leur assigner, indépendamment de toute logique abstraite, des origines dans l'histoire même de celui qui les a produites. Hérédité, éducation des hommes et des faits, influences subies, amitiés, crises passionnelles, troubles profonds et durables de la sensibilité, et jusqu'aux menues contrariétés de l'existence journalière, se reflètent dans ses écrits, image fidèle de sa vie : les expliquer, c'est la raconter.

On ne s'étonnera donc pas que, marquant les étapes de son développement, les grandes œuvres qu'il a produites soient les jalons de la route qu'il a parcourue : elles renferment, elles condensent toute son histoire durant la période qui s'acheva par leur éclosion. Si l'on fait abstraction des antécédents de famille et de milieu, sa vie peut se diviser en quatre périodes : la jeunesse (1782-1817), pendant laquelle s'élabore, et que clôt si magnifiquement le premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion ;* — la première période de maturité qu'exprime et que résume en 1831 l'*Essai d'un système de philosophie catholique ;* — la deuxième période de l'âge mûr (1831-1844), qui conduit de l'*Essai d'un système de Philosophie catholique* à l'*Esquisse d'une Philosophie ;* — enfin la vieillesse (1844-1854), qui s'achève sur cette grande ruine, l'*Introduction* à la *Traduction de la Divine Comédie.*

Il ne saurait être question d'exposer les idées de F. de La Mennais sans raconter en même temps sa vie. Bien plus, il ne doit entrer dans l'esprit d'aucun écrivain d'analyser les œuvres d'un génie de cette envergure, et dont le pouvoir de rayonnement fut si considérable, sans s'attacher à suivre dans leur évolution, dans leur développement le plus spontané, le plus sincère, mais aussi le plus étranger à la logique pure, les doctrines auxquelles, à des époques différentes de son existence agitée, il s'est, avec la même fougue impétueuse et la même ardeur d'apôtre, également donné tout entier.

Si, par exemple, de 1796 à 1805 il fait la guerre aux *philosophes*, s'il vient en 1804 au catholicisme gallican, en 1812 à l'ultramontanisme ; en 1816, s'il se fait prêtre d'une religion dans laquelle il est né sans doute, mais qu'il a si longtemps méconnue, les événements, les influences et les troubles secrets d'un cœur dont rien ne vaincra les écarts et qui, tant de fois, à son gré, convertira tout son esprit, sont les raisons de son progrès. Une logique vivante et toute passionnée le conduit, qui se rit des raisons abstraites, et, les pesant au poids de la vie, s'en sert à sa fantaisie. Se laisser prendre à l'armature logique dont il revêt ses intuitions, quelle erreur plus considérable ! Quelle inintelligence plus complète de cette nature trop généreuse et de cette âme empressée !

Mais l'erreur ne serait pas moindre d'ignorer les formes pensées dont il a successivement habillé ses impatientes rêveries. Il a des raisons, croyez-le, pour passer du spiritualisme au catholicisme gallican, du gallicanisme à l'ultramontanisme, comme il en aura pour associer l'ultramontanisme au libéralisme chrétien. Une grande œuvre marque chaque étape, que jalonnent de nombreux articles : et, dans l'œuvre elle-même, se dessine déjà le mouvement qui conduit d'une étape à l'autre. C'est là, c'est au point de contact de la sensibilité et de la raison qu'il faut aller voir pour s'expliquer et se dévoiler un esprit. Déceler ce progrès latent, faire pressentir ce qui s'élabore sous le calme superficiel, dans ses profondeurs, telle est la tâche la plus délicate, mais la plus séduisante aussi, de celui qui veut raconter cette existence privilégiée. Dominant le dix-neuvième siècle religieux, social, littéraire et politique, dont elle éprouve tous les frissons, elle apparaît à l'observateur peu attentif comme soulevée de

brusques explosions, dont les raisons suffisantes ne se laissent point reconnaître. Mais à celui qui, plus curieux, et sans craindre la minutie des détails où se joue la vie, dépasse ces grossières apparences, un travail caché se révèle, au moyen duquel s'élaborent ces formes « inattendues » dont on s'étonnera plus tard.

Leurs origines sont parfois lointaines. Il a suffi de jeter un coup d'œil sur *la famille de Félicité de La Mennais sous l'Ancien Régime et la Révolution*[1], pour assembler d'avance tous les traits dont son tempérament colorera plus tard son génie. Nul n'appartint jamais davantage à sa lignée, nul n'exprima plus complètement le milieu qui l'avait formé, le passé dont il est sorti. Penchés sur le berceau du nouveau-né si chétif et si frêle à qui sa mère, le 19 juin 1782, vient d'« infliger » prématurément l'existence, voici les marins hardis, dont plusieurs sont morts en mer. Il leur devra le goût de l'aventure et l'indomptable énergie qu'il portera jusque dans l'erreur. Son aïeul Padet, qui plaida quarante ans pour un morceau de terre, mais de la terre bretonne, lui lègue sans doute, avec l'amour passionné de sa lande, l'entêtement dans la chicane et le goût des contestations juridiques. Il doit à son grand-père maternel Lorin, avec l'honnêteté profonde de l'ancien sénéchal devenu subdélégué, avec son dévouement à la chose publique, l'esprit original, vif et primesautier, et surtout les impatientes susceptibilités d'un amour-propre qui redoute l'apparence même du soupçon, et s'emporte s'il la suppose. Sa mère, qui le laissa trop tôt orphelin, fut la source précieuse de son imagination ardente et rêveuse, du sentiment littéraire dont elle avait, la première, reçu l'incontestable don. Il lui doit sa piété facilement assombrie, la passion dangereuse de l'analyse intérieure, et cette complaisance à ses maux qu'accompagnera toute sa vie l'incapacité d'aimer au-dessus de l'humanité. Son père ajoute à cet héritage des ambitions commerciales qui lui joueront plus d'un mauvais tour, mais aussi l'esprit charitable et le sens de tout ce que doit à l'intérêt public l'héritier d'une famille française qui sans arrêt, comme la sienne, a su croître dans la cité.

1. Cf. notre volume qui porte ce titre et dont nous résumons ici les conclusions.

Celle-ci le marque de son empreinte : Saint-Malo, ceinturé de murailles, est une prison où l'on s'irrite et l'on s'ennuie : en bon Malouin, qu'il s'ennuiera! Or, dans ce cercle trop étroit, la foi fut une passion sévère, et d'ardents conflits religieux ont, pendant presqu'un siècle, divisé ce peuple emmuré : adversaires et partisans de la bulle se sont livrés de rudes combats. Point de trêve : mais l'imagination, par les portes de mer ou du haut des remparts, échappe à l'âpreté des contestations intestines, à la fatigante obstination des voisinages trop prochains, et s'enfuit d'une aile joyeuse vers les horizons sans limite, à moins qu'elle ne préfère se laisser prendre et retenir au charme discret et si doux des coteaux qu'abreuve la Rance. Entre la vie mesquine et fermée de la plus étroite province et les envolées éperdues, à Saint-Malo, point de milieu. Quel contraste! et que de conflits, pour une âme dont la vie cachée sait refléter la vie des choses!

L'année même où naissait Félicité de La Mennais, sa famille commençait une expérience politique et sociale dont la forme et les résultats devaient exercer sur sa destinée une influence considérable. Nommé subdélégué de l'intendant de Bretagne, M. de La Mennais, tout en poursuivant la réalisation de très légitimes ambitions, s'efforçait de mettre en pratique des vues empruntées, semble-t-il, en grande partie à Turgot : le libéralisme économique marchait de pair, dans ses projets, avec l'intervention paternelle de l'administration, qui, sans faire le moins du monde concurrence au commerce, s'efforçait cependant, en collaborant avec lui, de prévenir ou de pallier les plus cruels effets des disettes alors si fréquentes. L'esprit qui préside à la gestion de M. de La Mennais, c'est, longtemps à l'avance, celui qui s'épanouira dans l'*Avenir*, et qui, sous le nom de *christianisme social*, poussera au dix-neuvième siècle de si vigoureux rejetons.

Comme tous les siens, M. de La Mennais, esprit ouvert, généreux et libéral, adhère complètement aux mesures qui marquent les débuts de la Révolution française. Son père, son frère, son beau-père Lorin prennent tous part aux affaires publiques. Toutefois, la situation de subdélégué qu'il avait occupée sous le régime qui venait de finir l'obligeant à quelque réserve, c'est chez son frère Robert des Saudrais qu'il faut suivre les progrès de l'expérience politique et sociale commencée en 1782 par M. de La Mennais. Robert des Saudrais, en effet, oncle

et parrain de Félicité de La Mennais, ayant été élu conseiller municipal, participe à toutes les mesures destinées à assurer la stabilité et les progrès du nouveau régime. Son frère, quand il était subdélégué, se plaignait vivement du nombre exagéré des ordres religieux, et du tort que les quêtes des ordres mendiants causaient à Saint-Malo. Robert des Saudrais le dépasse dans cette voie : il favorise de tout son pouvoir l'application des décrets qui délient civilement les religieux ou religieuses désireux de rompre les vœux. Il prête la main à l'expulsion des Frères de l'instruction chrétienne. Son libéralisme va si loin qu'il adhère sans réserve à la Constitution civile du clergé. Contre les prêtres insermentés, il se montre d'abord aussi sévère que les plus *avancés* de ses collègues. Il ne manque pas une de ces fêtes où le clergé assermenté officie publiquement. Les troubles dont la constitution civile est l'occasion sont crimes à ses yeux, crimes du clergé réfractaire et des partisans impénitents du régime aboli. Toutefois, la gravité croissante de ces troubles eux-mêmes semble l'avoir fait réfléchir, puisque, réélu, il donne pourtant sa démission de conseiller municipal. Mieux encore que la lettre pastorale de son ancien évêque Mgr Cortois de Pressigny, portant condamnation de la Constitution civile du clergé, le jacobinisme ramène progressivement, mais sûrement, avec Robert des Saudrais, la famille de La Mennais dans les voies chrétiennes et sociales qu'elle n'avait point cru quitter, mais suivre et prolonger au contraire, en donnant tout son concours à la Révolution commençante. Menacés non seulement dans leurs intérêts, non seulement dans leur liberté, mais même dans leur existence, les deux frères Robert de La Mennais et Robert des Saudrais, à l'école du despotisme jacobin, apprennent à connaître, avec la vraie nature et le rôle social de cette religion dont ils avaient été d'abord d'assez tièdes adeptes, les conditions organiques des véritables libertés.

Afin d'apprécier l'importance de cette épreuve, ne craignons pas de jeter un rapide coup d'œil sur l'avenir. Son père et son oncle ont été des adversaires résolus des ordres religieux, et Félicité de La Mennais fondera la Congrégation de Saint-Pierre; Robert des Saudrais a chassé les Frères, et Jean-Marie de La Mennais fondera l'institut des Frères de l'instruction chrétienne ; Robert des Saudrais et Robert de

La Mennais ont été partisans de la Constitution civile du clergé, et, dépassant le gallicanisme, Jean-Marie et Félicité de La Mennais seront au nombre des premiers et des plus ardents apôtres de l'ultramontanisme. Mais qu'on se méprendrait à croire qu'ils réagissent ainsi contre les tendances naturelles de leur entourage! Ils suivent au contraire le courant qui, ramenant toute leur famille des premières illusions révolutionnaires à la vérité religieuse et sociale, lui fait reconnaître, ce que l'épreuve du despotisme impérial achèvera de lui démontrer, qu'on ne sépare pas *Dieu et la liberté*.

Pendant que se développait l'expérience que nous venons de rappeler, et dont nous avons fait pressentir les effets lointains encore, que devenait Félicité de La Mennais? Cherchons, après avoir évoqué cette partie de son histoire qu'il a vécue dans la personne des siens — l'enfant n'est avant tout qu'un reflet de ce qui l'entoure — cherchons à recueillir quelques traits plus intimes de son enfance et de sa jeunesse. Comment l'homme s'est-il formé dans ce milieu familial? et dans l'homme, comment s'est dessinée l'âme inquiète et tourmentée, l'âme mobile et frémissante dont vivra plus tard son génie?

PREMIÈRE PARTIE

LA CONVERSION

CHAPITRE PREMIER

L'ENFANCE ET L'ADOLESCENCE (1782-1800).

I. Les premières années. — II. La direction de l'oncle des Saudrais : l'influence de Jean-Jacques Rousseau. — III. Après la Terreur : les *Philosophes* de Robert des Saudrais. — IV. Les progrès religieux de Robert des Saudrais : une formation classique. — V. La vie de famille : premiers troubles.

I

Félicité-Robert de La Mennais est né le 19 juin 1782[1], à Saint-Malo[2], et, naissant, il est malade : une dépression considérable de l'épigastre inquiétera longtemps pour sa vie[3]. Mais dans ce corps grêle et d'une taille au-dessous de la moyenne, vit une âme passionnée, ardente, et qui l'agite d'une vivacité fébrile. Dès l'enfance il se montre tel qu'il sera jusqu'à sa mort, à la fois docile aux influences insensiblement acceptées du milieu, et fantasque. Il s'emporte en des colères inouïes, les yeux gris lancent des éclairs, les lèvres minces se serrent, et, dans le visage ovale et maigre, les pommettes

1. Avant terme, à sept mois. Cf. Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, t. I. Introd., p. 8.
2. Rue Saint-Vincent. Pour les extraits des actes de naissance et de baptême, cf. C. Marechal, *la Famille de La Mennais sous l'Ancien Régime et la Révolution*, p. 15-16.
3. Blaize, t. I. Introd., p. 8.

un peu saillantes se couvrent d'une pâleur livide ; souvent la scène s'achève par un évanouissement[1]. Il est à l'étroit et comme emprisonné en lui-même. Sous le front haut et large commence, avec la vie, la nostalgie des grands horizons. Côtes de Bretagne, âpres et nues, tempêtes, rochers de granit battus des flots qui les blanchissent de leur écume, longues grèves où rien ne vit, où la vague mugit sourdement, spectacle familier de sa race, c'est à votre immensité qu'il voudrait élargir sa prison !

S'il se retourne vers la terre, comme l'ont fait si souvent les siens, soit aux Corbières ou à la Chenaie, quelle communion entre ses landes bretonnes, et lui, descendant des marins devenus terriens, de ces hommes qui s'attachent au sol nourricier, et l'aiment d'un si jaloux, d'un si soigneux amour. Couché sur l'herbe ou voyageant le long d'une haie ou d'une plate-bande odoriférante, au milieu du chant des oiseaux, du bourdonnement des insectes, des cris de joie de tous les êtres, quelque chose en lui répond à toutes ces puissances, il se sent pénétré de la même vie profonde, et par l'extase de cette enivrante union, il s'évade de sa geôle étroite[2]. Aussi, quand il rentre en lui-même, quel orgueil, et que de révoltes ! « Ils regardent ce que je regarde, mais ils ne voient pas ce que je vois » ; on lui prête cet impossible propos, un jour qu'avec sa vieille bonne il contemplait la tempête enragée contre les remparts[3].

A cette enfance emportée et impatiente du frein, toute direction sentie est un joug, une insupportable oppression. Ses malices, ses saillies et ses jeux mettent en émoi ses camarades ; et, pour le faire tenir tranquille, son maître n'a d'autre ressource que de lui pendre à la ceinture un poids de tourne-broche[4] : agitation maladive d'un enfant nerveux à l'excès. A la campagne il grimpe aux arbres comme un écureuil[5], il nage jusqu'à l'épuisement, et si l'occasion

1. Blaize, t. I. Introd., p. 8. Tous ces renseignements si souvent reproduits ont pour source première unique l'*Introduction* de A. Blaize. Autant que possible je ne citerai jamais que la première source du renseignement.

2. Cf. *Essai d'un système de Philosophie catholique*, ouvrage inédit de F. de La Mennais (1830-1831), recueilli et publié par Christian Marechal, 44e conférence (30 mars 1831), p. 279.

3. Blaize, t. I. Introd., p. 8.

4. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 209 (art. de 1832).

5. *Ibid.*, p. 212.

s'en présente, le petit indiscipliné détache une barque et part en mer, tout ému de son équipée[1].

Il manque à cette impétuosité la douceur apaisante des caresses ou des gronderies maternelles; il manque à ce jeune cœur cet indulgent amour dont les faiblesses corrigent mieux que les sévérités des autres. Et comme ce biographe a raison, qui voit dans la mort prématurée de Mme de La Mennais un événement immense et fatal à son fils[2]! Ni les soins de sa tante des Saudrais, qui mourut, du reste, en 1794[3], ni ceux de cette servante dévouée, la Villemain, à qui sa mère, en mourant, l'avait confié, et qui, à force de patience, avait fini par lui apprendre à lire[4], ne pouvaient combler ce vide irréparable.

L'âme maternelle survit du moins en lui. A côté des colères emportées, d'exquises tendresses se révèlent déjà : « Il est vif, mais il a un cœur d'or », disait de lui sa vieille bonne[5]. Ce n'était pas encore assez. Nul au fond n'est plus que lui docile aux suggestions du milieu. C'est pourquoi, vers huit ou neuf ans, ce cœur, une première fois, se laisse prendre aux douceurs de la piété[6]. Il aime par-dessus tout les images, les objets de dévotion qu'on lui donne en récompense[7]; on le surprend des heures entières à genoux devant des statues de la Sainte Vierge : ses camarades l'ont surnommé le petit bigot[8]. Souvent même, il va en secret adorer le Saint Sacrement dans les chapelles d'alentour[9]. A la même époque, il habite dans la maison paternelle une petite chambre sous le toit : il aime y faire de la dentelle[10], et, sur sa fenêtre, il cul-

1. Forgues, *Œuvres posthumes de F. Lamennais. Correspondance*, t. I. *Notes et Souvenirs*, p. v. (édit., Paulin et Le Chevalier, 1858).
2. *Biographie de M. l'abbé de La Mennais, par un solitaire* (M. Hippolyte Barbier, d'Orléans). Paris, rue du Vieux-Colombier, 21. Grand-Desloges, 1841, in-18, p. 153. (Cette brochure fait partie de la : *Biographie populaire du clergé contemporain.*) Cf. aussi *Galerie des contemporains illustres par un Homme de rien.* Paris, Bureau central, broch. in-18, p. 6.
3. Blaize, t. I. Introd., p. 11.
4. *Ibid.* et Peigné (J.-M.), *Lamennais, sa vie intime à la Chenaie.* Paris, Bachelier-Deflorenne, in-16, 1864, p. 25.
5. *Ibid.*
6. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 209.
7. Peigné, *Lamennais*, etc., p. 25.
8. *Ibid.*, p. 26.
9. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 210.
10. *Ibid.*, p. 212.

tive des fleurs[1]. Une âme féminine, délicate et frêle, et d'une sensibilité charmante, habite à cet âge en lui.

Son père, qui ne pouvait lui consacrer qu'un temps très insuffisant, avait tenté d'abord de l'envoyer à l'école. On dit qu'il y révolutionnait les classes, sans en tirer aucun profit[2]. On essaya ensuite d'un précepteur, l'abbé Carré, personnage assez peu recommandable, à ce qu'il paraît[3], et qui, entre autres défauts, sacrifiait trop à Bacchus. Ce vice ne put avoir, hâtons-nous de le dire, aucune influence pernicieuse sur un enfant si jeune. Le précepteur, au reste, ne tarda pas à quitter ses fonctions : la Révolution l'envoya en exil[4].

Jean-Marie, plus avancé, devint alors, pour quelques semaines, son maître de français et de latin. La grammaire, puis Tite-Live et Tacite, tels furent leurs premiers travaux[5]. Mais Jean avait déjà le goût de l'autorité que détestait Félicité. L'entente ne pouvait être longue. Les leçons dégénérèrent promptement en disputes. La plume d'oie devint une arme redoutable; chaises et tabourets formèrent des barricades : le maître improvisé y perdit ses droits[6].

Tel est, aux approches de la Terreur, Félicité, vers dix ou onze ans : nerveux et mobile à l'excès, constamment entraîné en de fougueuses révoltes, impatient de toute contrainte, il semble qu'il n'ait conservé de la tradition paternelle que l'esprit d'aventure, le goût de la bataille et du risque, et cette fougue indomptable qui le jette à corps perdu dans le conflit avec les enfants de son âge; par l'imagination, l'emporte à travers les grèves, sur les Océans sans bornes; ou, par tous les sens, le mêle à la nature physique en laquelle il s'évanouit.

Mais ce rebelle est un docile aux influences qui s'insinuent sans contraindre sa volonté : naturellement tendre, il obéit

1. Blaize, t. I. Introd., p. 14.

2. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 209.

3. Il avait prêté serment à la *Constitution civile du clergé*. Cf. Roussel, Lamennais à la Chenaie, *Revue du Monde catholique*, juillet 1899. C'est une raison de plus à l'appui de notre hypothèse, que Félicité de La Mennais aurait fait en 1792 sa première communion par le ministère du clergé constitutionnel. Cf. C. Marechal, *la Famille de La Mennais*, p. 280.

4. Peigné, *Lamennais*, etc., p. 26; Roussel, *Lamennais*, *Rev. des Quest. hist.*, 1er avril 1908.

5. Peigné, *Lamennais*, etc., p. 26; Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, p. 209; Ropartz, *la Vie et les œuvres de Jean-Marie Robert de La Mennais*, in-8, Paris, Lecoffre, s. d., p. 18.

6. *Biographie de M. de Lamennais*, par un solitaire, pp. 152-153.

aux suggestions de Mme des Saudrais et de ceux qui l'entourent, et son cœur, déjà méconnu, pense-t-il, va chercher au pied des autels l'amour de la Vierge mère qui lui pardonne et qui l'entend. Ainsi s'affirme chez lui cette soumission, cette souplesse trop oubliée de ses historiens, et sans laquelle sa destinée resterait pour nous un mystère.

II

Le 9 décembre 1792, Robert des Saudrais, officier municipal, ayant donné sa démission, renonce à la politique, et quitte, pour n'y plus rentrer, le Conseil municipal de Saint-Malo[1]. Son neveu, Félicité Robert de La Mennais, ayant alors exactement dix ans et sept mois, il va se consacrer à son éducation.

L'oncle des Saudrais, à cette époque, doit être en assez mauvais termes avec les *Philosophes*, mais il garde un faible pour Jean-Jacques Rousseau, comme en témoigne son ouvrage, *le Bon Curé*, dont le titre et les idées viennent de l'*Emile*[2]. Lisez plutôt ce passage du quatrième livre : « Mon bon ami, je ne trouve rien de si beau que d'être curé. *Un bon curé* est un ministre de bonté, comme un bon magistrat est un ministre de justice. Un curé n'a jamais de mal à faire ; s'il ne peut pas toujours faire le bien par lui-même, il est toujours à sa place quand il le sollicite, et souvent il l'obtient quand il sait se faire respecter. Oh ! si jamais dans nos montagnes j'avois quelque pauvre cure de bonnes gens à desservir ! je serois heureux, car il me semble que je ferois le bonheur de mes paroissiens. Je ne les rendrois pas riches, mais je partagerois leur pauvreté ; j'en ôterois la flétrissure et le mépris plus insupportable que l'indi-

1. Cf. C. Marechal, *la Famille de La Mennais*, p. 295.

2. Blaize, *Œuvres inédites*, t, I. Introd., p. 12. Cf. aussi *Essai biographique sur M. F. de La Mennais*, par A. Blaize. Paris, Garnier, 1858, in-8, p. 21; Roussel, *Lamennais, d'après ses correspondants inconnus*, *Rev. des Quest. hist.*, janvier 1909, pp. 190-191. — Un mennaisien très averti, l'abbé Duine, vient de retrouver le manuscrit du *Bon Curé*, qui, du reste, a des parties communes avec les *Philosophes* dont il sera question plus loin. Cf. Duine, *Lettres inédites de La Mennais et documents nouveaux*. Annales de Bretagne, janvier 1913, p. 201.

gence. Je leur ferois aimer la concorde et l'égalité, qui chassent souvent la misère, et la font toujours supporter. Quand ils verroient que je ne serois en rien mieux qu'eux, et que pourtant je vivrois content, ils apprendroient à se consoler de leur sort, et à vivre contens comme moi. Dans mes instructions je m'attacherois moins à l'esprit de l'Église qu'à l'esprit de l'Évangile, où le dogme est simple et la morale sublime, où l'on voit peu de pratiques religieuses et beaucoup d'œuvres de charité. Avant de leur enseigner ce qu'il faut faire, je m'efforcerois toujours de le pratiquer, afin qu'ils vissent bien que tout ce que je leur dis, je le pense...[1]. »

L'attitude de Robert des Saudrais à l'égard du clergé constitutionnel semble s'être inspirée de cet esprit indifférent aux dogmes. Voici des pensées du *Bon Curé* tout à fait d'accord avec le thème fourni par Jean-Jacques Rousseau :

« Si j'avais deux cœurs, écrit M. des Saudrais, je sens que l'un aimeroit, que l'autre peut-être seroit indifférent; mais un troisième, je sens qu'il ne pourroit haïr. »

— « Ce n'est point aimer Dieu que de ne point aimer les hommes. Ce n'est point aimer les hommes que de ne point aimer Dieu. Dans ces deux amours sont renfermés tous les devoirs et tout le bonheur de l'homme[2]. »

Ce soin d'enfermer dans l'*amour* tous les devoirs de l'homme (et que faites-vous des devoirs de l'esprit, qui sont les dogmes, M. des Saudrais ?), cette incapacité de haïr, appartiennent bien à la sensibilité de Jean-Jacques. Comment aussi méconnaître sa marque dans cet appel à *la conscience :*

« Rien n'échappe à la tyrannie que la pensée; rien n'échappe à la conscience, pas même la tyrannie[3]. »

Mais voici, pour résoudre tous les doutes, s'il pouvait en demeurer encore, un emprunt textuel à Rousseau :

« Ce n'est pas tant parce qu'il ordonne aux hommes de mourir que le despotisme est essentiellement destructeur que parce qu'il leur défend de naître[4]. »

Comparez à l'*Émile :*

« Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour

1. J.-J. Rousseau, *Emile*, liv. IV.
2. Blaize, t. I. Introd., p. 42.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

le bien... *Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître...* L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État *sous le despotisme*; c'est la tranquillité de la mort : elle est plus *destructive* que la guerre même[1]. »

C'est aux mains de cet ami de Jean-Jacques Rousseau que Pierre-Louis Robert de La Mennais remit, en janvier 1793, cet indomptable et tendre garçon, dont la turbulente ignorance avait su lasser tous les maîtres et triompher, à 10 ans et demi, de toutes les autorités.

Faisons grâce à l'oncle des Saudrais de la misérable légende qui s'est, à cet égard, accréditée sur son compte[2]. Quoi ! cet homme avisé, intelligent, spirituel et d'un esprit si pénétrant se serait laissé tromper par un gamin de 10 ans avec tant de maladresse ! Il l'aurait enfermé dans sa bibliothèque, lui qui voyait tous les jours le petit espiègle grimper comme un écureuil aux arbres de la Chenaie, et n'aurait point eu la pensée, que la barrière assez fragile qui séparait, dans cette pièce, la partie défendue de la région permise, serait promptement ou renversée, ou franchie? Pour moi, le connaissant, je lui fais plus d'honneur. On lui confie l'enfant, dont il sait à fond la nature. Autorité du père, autorité des maîtres, autorité du frère aîné ont été méconnues ou bafouées ; les résultats négatifs sont faciles à constater par les premiers exercices de l'écolier révolté; voici un thème bien convaincant :

« Noé eut trois fils, Sem, Cham et Japhet. — *Noemus habuit tres filius, Semus, Chamus et Japhetus.*

Ces arbres sont très bien fleuris. *Hi arbores sunt optime floridi.*

Ce thème a été fait par moi. *Hic scriptio factus est ab ego*[3]. »

Voilà les résultats de la méthode d'autorité. Ils sont faits

1. J.-J. Rousseau, *Emile*, liv. IV, p. 105, n. (édition Hachette, 1863, t. II). On a remarqué avec raison (Duine, *Lettres inédites de La Mennais*. Annales de Bretagne, janvier 1913, p. 202) que « La Harpe, dans son drame de *Mélanie*, a peint un *bon curé* », ce qui n'avait pas échappé à Chateaubriand. Cf. *Le Génie du Christianisme*, IIe partie, livre II, ch. IX.

2. Elle est reproduite par la plupart des biographes : Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 210, ne tombe pas dans l'invraisemblance ; et Blaize, t. I, Introd., p. 13, présente aussi le fait d'une façon acceptable. Mais Barbier (*Biographie de M. l'abbé de La Mennais par un solitaire*), pp. 154-155, en donne une leçon peu vraisemblable, et cependant toujours répétée après lui.

3. Blaize, t. I. Introd., pp. 13-14.

pour décourager. Mais il en est une autre fort à la mode, et que l'oncle des Saudrais n'ignore point, pour avoir cultivé Rousseau. C'est la méthode célébrée dans l'*Émile*; elle semble inventée pour Féli. Il suffit au petit révolté qu'une tâche lui soit imposée pour qu'il la prenne en horreur; ne lui en imposons donc qu'autant qu'il sera nécessaire au plan que nous avons conçu. Affectons de désespérer, de le croire incapable de toute application et de tout progrès : et nous le verrons promptement, à grands coups de dictionnaire, apprendre seul et dépasser les autres. — Il suffit qu'une lecture lui soit défendue pour qu'elle prenne à ses yeux l'attrait dont tout à l'heure elle était dépourvue : parlons-lui du sophiste Jean-Jacques; et puis, sous prétexte d'un thème mal fait, parce qu'il n'aura pas voulu relire ses règles avant *que* de faire son devoir, punissons-le en l'enfermant dans cette bibliothèque où se trouvent, il le sait, ces redoutables ouvrages; et soyons bien assuré qu'il les lira, pour le plus grand bénéfice de son esprit.

On a reconnu la méthode libérale du précepteur-providence, chère à Rousseau et préconisée dans l'*Émile*. Et sans doute, soutenir qu'elle fut appliquée à Félicité de La Mennais demeure encore une hypothèse. Mais d'abord cette hypothèse résout seule les contradictions de la légende accréditée : car enfin l'oncle des Saudrais n'est ni un sot, ni un maladroit; et la légende lui prête bénévolement une maladresse, l'internement dans la bibliothèque, et une sottise, son aveuglement persistant. — Puis, qu'est-ce que ce « système nouveau d'éducation longanimement combiné », que l'oncle méditait de mettre en œuvre avec Félicité, s'il faut en croire un de ses biographes les mieux informés[1] ? Je n'en connais qu'un alors, celui de Rousseau, qui réponde au signalement. Or, on ne saurait douter que l'oncle ne fût un fervent de Rousseau; et puisqu'en politique et comme auteur il s'en inspirait largement, pourquoi n'en eût-il pas fait autant comme éducateur ?

Ainsi, à partir de janvier 1793, c'est selon une méthode inspirée de l'*Émile* que Félicité de la Mennais dut être élevé[2].

1. Barbier, *Biographie de M. l'abbé F. de La Mennais*, p. 154.

2. Cf. la brochure intitulée : *Mon élève*, ou *Emile instituteur, nouvelle éducation nationale* (1791), qui a passé de la bibliothèque de l'oncle des Saudrais dans celle de Jean-Marie de La Mennais. (Bibl. des Frères de La Mennais. Recueil de pièces, n° 42.)

Sous l'œil attentif et discret de son précepteur, qu'il traduise seul et par défi Horace et Tacite, ou bien qu'il coure par les prés, grimpe aux arbres, rêve dans les buissons, et, qu'au retour, pour bien montrer qu'il n'est pas moins capable qu'un autre d'écrire tout ce qu'il sent et pense, il s'essaye à quelque petite composition sur le *Bonheur de la vie champêtre*[1]; ou que, sous prétexte de punition, il passe sa journée sous clef, dans la bibliothèque, et, qu'escaladant agilement la barrière qui le sépare du côté défendu, de l'*Enfer*, il dévore pièces de théâtre, romans, histoire, voyages, philosophie et sciences, ou même enlève des livres qu'il lira la nuit en cachette; c'est toujours en disciple de Rousseau qu'il joue, qu'il travaille et qu'il flâne.

Mais en cela, ne nous y trompons pas, il est d'accord avec sa famille, il se conforme spontanément à l'esprit de son entourage. Si l'oncle des Saudrais est l'introducteur patenté de Jean-Jacques, en 1793, tous les siens en sont plus ou moins les disciples, ou du moins les admirateurs.

Le séjour à la campagne est charmant : la Chenaie c'est une maison blanche, à la lisière de la forêt de Coëtquen, un étang profond et sombre, entouré d'arbres séculaires, des landes couvertes d'ajoncs qui répandent jusqu'à l'horizon la profusion d'or de leurs fleurs, des champs à peine cultivés, et, répandue sur tous ces objets, la mélancolie si douce aux vagues tristesses d'une enfance nerveuse et un peu maladive; la Chenaie, c'est une bibliothèque, où l'on vagabonde aussi librement que par les champs et les bois[2], un oncle des Saudrais, patriarche de ce domaine, qui laisse faire tout ce qu'on veut, raconte des histoires si amusantes, et vous met, un peu naïvement, sur la voie des fruits les plus défendus et les plus exquis; la Chenaie est un vrai paradis terrestre.

1. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 210.
2. Tout le *Cours de littérature* de La Harpe a passé dans ses notes autographes. On en a conservé des cahiers entiers. J'imagine, à vrai dire, que ce n'était pas l'exercice qui amusait le plus notre petit malouin.

III

Les émotions de la Terreur, la mort de Mme des Saudrais[1] sont venues jeter un voile de tristesse sur cette heureuse existence. L'oncle des Saudrais, avec les événements, est devenu plus sage, Horace et Montaigne ont en partie du moins supplanté Rousseau[2]. La Terreur l'a complètement dégoûté de la philosophie moderne. Les aventures ne sont nullement son fait, et celles dont a souffert Saint-Malo l'ont conduit à une vue plus saine des dangers dont nous menacent les excès de la raison. *Est modus in rebus*, voilà maintenant et jusqu'à sa mort sa devise favorite[3]. Las des aventures intellectuelles — qui conduisent à d'autres — il adopte désormais pour horizon habituel de pensée une philosophie aimable, indulgente et sensée : il aime Montaigne, il va traduire Horace, son poète favori[4]. Pourquoi ? C'est qu'il a du bon sens : « Quand je lis mon poète, écrira-t-il, je me demande pourquoi est-il tant lu ? je remonte à son histoire. Je le vois à Athènes, dans la société des philosophes de tous les partis, de toutes les sectes. Il sait bientôt ce qu'ils savent ou croient savoir. Avec un bon esprit, un jugement sûr, une grande finesse de tact, il voit le vrai et le faux des opinions, saisit l'un, rejette l'autre, et puis dans ses odes, dans ses épîtres, il répand partout cette philosophie douce, aimable, attachante ; ce bon sens de tous les temps, de tous les lieux, de tout âge ; et, en le lisant, à chaque vers, presqu'à chaque mot, on dit : c'est vrai. Or rien n'est plus beau que le vrai[5]. » Mais si la modération, le bon sens, la mesure sont la marque du vrai, la condition même du bien-être et de la santé, comment vivre désormais dans le pays des idées sans y perdre repos et bonheur ? *Tonton* a de l'esprit, il est très intelligent, mais s'il donna dans l'erreur *intellectuelle*, les événements l'en ont

1. Blaize, t. I. Introd., p. 11.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Revue des Quest. hist.*, 1er avril 1908, p. 585.
4. Blaize, t. I. Introd., p. 13.
5. *Ibid.*, pp. 41-42.

guéri : l'expérience l'a dégoûté de la race excessive et tyrannique des gens de pensée : « C'est un étrange pays que le pays des idées. Sans y semer, sans y planter, tout vient à foison; tout y pousse, y croît, y meurt, y renaît avec une facilité, une fécondité effrayante. J'ai plus d'une fois eu l'envie de me fixer dans ce pays-là ; mais tout attrayant qu'il est, et surtout productif, j'y maigrissais, j'y pâlissais, faute d'une nourriture assez substantielle. Je n'y respirais point à l'aise, car l'air y est extrêmement raréfié sous un soleil ardent qui, chose singulière, brûle sans échauffer, ce qui semble confirmer ce qu'on soupçonne en physique, que le feu et la glace, c'est la même chose; de sorte donc qu'entre le froid et le chaud, ne sachant plus bonnement où j'en étais, ni ce qui en était, pour sortir de cette incertitude, je sortis du pays des idées[1]. » Instruit par les événements, il se méfie de la métaphysique : le défaut des métaphysiciens, c'est que « dans leurs abstractions, ils croient toujours tenir la vérité; ils affirment toujours, et ils se trompent de la meilleure foi du monde. Comment pourraient-ils douter de ce qui leur est infailliblement démontré ? Cependant, ces démonstrations infaillibles ne sont souvent que des illusions et des chimères[2] ». Voilà bien le propos d'un homme que *les fêtes de la Raison* ont pour jamais dégoûté des excès de la raison : « Oh ! la belle chose, *point de raison !* Et où que ce soit trouverez-vous autre chose que point de raison ? *Point de raison* est le commencement de tout et la fin de tout[3]. »

* * *

Cette sagesse née de la *Terreur* inspire *les Philosophes*. Ce petit écrit, dont j'ai pu retrouver le manuscrit autographe et inédit de la main de Félicité de La Mennais qui l'avait soigneusement copié[4], n'est pas seulement, comme le

1. Roussel, Lamennais d'après des correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er avril 1908, p. 586.

2. Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, t. I. Introd.,p. 38.

3. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er juillet 1908, p. 226. Cf. Victor Giraud, *Nouvelles Etudes sur Chateaubriand*, 1 vol. in-16. Paris, Hachette, 1912, pp. 81-100.

4. Communiqué par M. Pearson, libraire, Londres. Ms. de 25 p., in-4, de la main de F. de La Mennais. La préface, de la main de J.-M. de La Mennais.

prétendait A. Blaize, « une satire fine et sans amertume des excentricités de la philosophie du dix-huitième siècle[1] ». C'est à toute philosophie qu'il s'en prend[2]. Amateur éclairé, très au courant par les Gazettes, du mouvement de réaction de l'époque[3], l'oncle des Saudrais suit l'impulsion toute puissante qui commence à battre en brèche la philosophie moderne.

Au commencement de l'année 1797, La Harpe, jadis ami des *Philosophes* et converti par la Révolution, prononçait au Lycée de Paris, devant un nombreux auditoire, une série de leçons contre la Philosophie du dix-huitième siècle. « On pourra juger ici, écrivait-il en 1799, en préparant l'édition de ce cours[4], quel chemin avait fait l'opinion qui était mon unique force, lorsque je faisais entendre, deux fois la semaine, devant trois ou quatre cents personnes, tout ce qui pouvait inspirer l'horreur et le mépris de la *philosophie révolutionnaire* sans restriction ni exception. Je dois dire,

1. Blaize, t. I. Introd., p. 42.

2. Sans doute, un fragment célèbre de Rousseau a dû suggérer le dessein de l'ouvrage : « Je vivois alors, écrit Rousseau, avec des *philosophes* modernes qui ne ressembloient guère aux anciens : au lieu de lever mes doutes et de fixer mes irrésolutions, ils avoient ébranlé toutes les certitudes que je croyois avoir sur les points qu'il m'importoit le plus de connoître : car, ardens missionnaires d'athéisme, et très impérieux dogmatiques, ils n'enduroient point sans colère que, sur quelque point que ce pût être, on osât penser autrement qu'eux. Je m'étois défendu souvent assez foiblement, par haine pour la dispute et par peu de talent pour la soutenir; mais jamais je n'adoptai leur désolante doctrine : et cette résistance à des hommes aussi intolérans, qui d'ailleurs avoient leurs vues, ne fut pas une des moindres causes qui attisèrent leur animosité.

« Ils ne m'avoient pas persuadé, mais ils m'avoient inquiété. Leurs argumens m'avoient ébranlé sans m'avoir jamais convaincu : je n'y trouvois point de bonne réponse, mais je sentois qu'il y en devoit avoir. Je m'accusois moins d'erreur que d'ineptie, et mon cœur leur répondoit mieux que ma raison.

« Je me dis enfin : Me laisserai-je éternellement ballotter par les sophismes des mieux disans, dont je ne suis pas même sûr que les opinions qu'ils prêchent et qu'il ont tant d'ardeur à faire adopter aux autres soient bien les leurs à eux-mêmes? Leurs passions qui gouvernent leur doctrine, leur intérêt de faire croire ceci ou cela, rendent impossible à pénétrer ce qu'ils croient eux-mêmes. Peut-on chercher de la bonne foi dans des chefs de parti ? Leur philosophie est pour les autres ; il m'en faudroit une pour moi. » (J.-J. Rousseau, *Emile*, liv. IV. Hachette, 1863, t. II, p. 58.)

3. Il vient d'être établi qu'il avait lu et lu de près le discours : *De la guerre déclarée par nos derniers tyrans*, prononcé en 1794 (31 décembre) par La Harpe à l'ouverture du lycée républicain et publié en 1796 (an IV) à Paris, chez Migneret. Cf. Duine, *Lettres inédites de La Mennais*, Annales de Bretagne, janvier 1913, p. 199.

4. Elle ne fut publiée qu'en 1829, 26 ans après sa mort.

pour la chose publique et non pas pour moi, que la presque totalité de l'auditoire, quoique souvent renouvelée en partie d'une semaine à l'autre, m'était constamment favorable, et que les acclamations étaient d'autant plus vives, que les vérités étaient plus poignantes[1]. »

C'était bien la philosophie considérée comme auteur responsable des crimes de la Révolution que le professeur attaquait avec une énergie qui provoquait, s'il faut l'en croire, après le cours, les fureurs du parti philosophique encore puissant, quoique bien affaibli. L'astronome Lalande, dans le salon attenant à la salle des séances, se glorifiait d'être athée, et criait de toute sa force qu'*il n'y avait de vrais philosophes que les athées*. On comprend ces colères en parcourant le cours du philosophe converti; mais on comprend aussi quel retentissement devaient avoir, trois ans après la Terreur, des déclarations comme celle-ci, qui terminait la leçon sur Buffon. Parlant de la mort de Condorcet et de celle de Vicq d'Azyr : « C'est la première fois, s'écriait La Harpe, qu'en parcourant l'empire des sciences, on marche sur des cadavres sanglants. Et la révolution (ne l'oubliez jamais, vous qui lisez et qui frémissez) est l'ouvrage de la *philosophie*, qui n'a pas cessé de s'en glorifier[2]!... »

La leçon sur Helvétius avait été publiée à part en 1797, et, dans l'*Avertissement* de cette publication, La Harpe disait, plus énergiquement encore : « Je pense que notre révolution n'a été que *le triomphe de l'ignorance*, mais sur la vraie philosophie, et nullement sur celle que je combats et ne cesserai de combattre. Celle-ci, au contraire, qui n'est autre chose que l'*ignorance raisonnée*, n'a fait qu'armer l'*ignorance* grossièrement perverse, beaucoup plus excusable, aux yeux de Dieu, que celle qui lui a mis les armes à la main. *Ce sont les charlatans de philosophie qui ont été les premiers professeurs du sans-culottisme*[3]. »

De véritables transports accueillaient alors la déclaration suivante, dans la leçon sur Vauvenargues : « Nous savons que toutes les grandeurs humaines, quand elles ont atteint leur faîte, sont voisines de leur chute ; et c'est ce

1. *Philosophie du XVIIIe siècle*. Ouvrage posthume de F. La Harpe, 2 vol. in-8. Paris, Emler, 1829, t. I. Introd., pp. 11-12.
2. *Ibid.*, t. I, p. 69.
3. *Ibid.*, t. I, p. 285.

qui m'autorise à présumer que *la philosophie* elle-même pourrait bien passer comme tant d'autres grandeurs, et éprouver aussi sa révolution, d'autant plus prochaine, que les appuis qui lui restent ne sont pas fort imposants; et comme les *philosophes* se piquent de prendre leur parti plus aisément que d'autres sur les révolutions, quelles qu'elles soient, je leur conseille de se résigner encore à celle-là [1]. »

Robert des Saudrais n'ignorait pas ce mouvement de réaction contre *la philosophie*, rendue responsable des attentats révolutionnaires; et Félicité, son disciple, tout jeune qu'il fût, grâce à lui, en prenait sa part : « En 1796 ou 1797, écrit Sainte-Beuve, il envoyait au concours de je ne sais quelle Académie de province un discours dans lequel il combattait avec beaucoup de chaleur la moderne philosophie, et qu'il terminait par un tableau animé de la Terreur [2]. » C'est que la Terreur à Saint-Malo avait été, sous le proconsulat du conventionnel Le Carpentier, particulièrement cruelle. Aussi la rancune du jeune malouin et de son oncle devait être vigoureuse et tenace.

Seulement, Robert des Saudrais est un sage; et l'esprit dans lequel il aborde son sujet est souvent assez éloigné des emportements passionnés de Jean-Jacques. Comme il le dit dans la préface recopiée de la main de Jean-Marie de La Mennais, il ne s'adresse pas au public qui parle, ni au public qui pense, mais surtout « au public qui rit [3] ». Sterne lui semble un bon modèle :

« Il arriva une fois que tous les Philosophes de la Terre, enfin convaincus qu'ils ne s'accorderaient jamais entre eux, s'ils ne se réunissaient dans un coin du monde où avec la liberté de tout dire, ils pussent traiter, approfondir et décider les grandes et importantes questions qui intéressent le genre humain, convinrent et résolurent de réaliser ce beau projet, comme vous l'allés voir [4]. » En raison de leur nombre, et l'un d'eux ayant représenté « que plus il y a de têtes assem-

1. La Harpe, *Philosophie du XVIIIe siècle*, t. I, pp. 218-219. L'influence de La Harpe sur Lamennais a été considérable. Cf. Duine, *Lettres inédites de Lamennais*, Annales de Bretagne, janvier 1913, pp. 198-202.

2. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 211.

3. Cette préface a été attribuée par Blaize — je ne sais sur quoi fondé — à Félicité de La Mennais. Seule, dans le manuscrit, elle n'est pas de sa main. Cf. Blaize, t. I, Introd., p. 18, où cette préface est textuellement reproduite.

4. Inédit. Ms., p. 1.

blées, plus elles se rétrécissent[1] », on ne convoqua que « les chefs des diverses sectes et leurs disciples les plus distingués. Les voilà donc qui arrivent de toutes parts, un à un, car rarement vont-ils ensemble... Concevés-vous une assemblée plus respectable, un sénat plus auguste, que ce choix des plus éclairés et des plus sages des mortels réunis dans le sanctuaire de la Vérité ? D'ordre à établir, de réglemens à faire, on n'y songea même pas[2]. » On tira au sort un Président qui parla « debout et couvert[3] ». Ne faut-il pas que les Philosophes prennent en tout le contre-pied des usages reçus ? « Amis et frères, leur dit le Président, c'est le bonheur du Monde qui vous rassemble aujourd'hui ; il est entre vos mains, il n'y a que des Philosophes qui puissent consommer ce grand œuvre, il n'y a que vous. Hélas ! la malheureuse espèce humaine, de génération en génération, ou plutôt de dégénération en dégénération, est parvenue à un tel point de dégradation, d'avilissement et de servitude, que bientôt peut-être il ne serait plus tems de la réintégrer dans ses droits et de la ramener à sa propre nature[4]. » C'est aux philosophes à accomplir ce grand œuvre en offrant au genre humain « une Morale pure, simple et une[5] ». Mais comment s'entendre sur cette morale ? Toujours, bien entendu, au rebours de ce qui se fait d'habitude ; il faudra donc que « dans le cas dont il s'agit, la minorité l'emporte et fasse décision[6] ».

La question de l'existence de Dieu est mise à l'ordre du jour, et l'athée prend le premier la parole : « L'univers, s'écrie-t-il, n'a rien qui m'étonne ; on dirait pourtant qu'il eût été fait pour cela, et j'avoue qu'on s'y perd. » Mais, en dépit de son immensité et de ses splendeurs, « je n'ai qu'à fermer les yeux et rentrer en moi-même, je n'y trouve rien. Ce sont de vaines images, comme tant d'autres, qui frappent, éblouissent des cerveaux vulgaires, et n'ont pu jamais se loger dans le mien... L'un de vous a dit : Je pense, donc je suis. Il fallait qu'il me montrât comment je pense et pourquoi je suis ; mais il n'en savait rien, ni moi non plus, et tout ce que je sais, je le répète avec plaisir, c'est qu'il n'y a point de Dieu.

1. Inédit. Ms., p. 1.
2. Inédit. *Ibid.*
3. Inédit. *Ibid.*
4. Inédit. *Ibid.*
5. Inédit. *Ibid.*
6. Inédit. *Ibid.*, p. 2.

Après avoir en vain fatigué ma tête sur ce point, j'ai interrogé mon cœur; je n'y ai rien trouvé, et je ne sais lequel des deux m'a laissé le plus calme et le plus froid ». L'athée finit son discours en invoquant la Nature : « O douce et bonne Nature, Mère éternelle de tous les Êtres, c'est à toi que je rends hommage, que je consacre mes offrandes, que je me voue et dévoue tout entier[1] ! Que ne puis-je marcher sur les traces de ce Philosophe inimitable qui, ton ami et plus encore ton amant, du sommet du Mont Etna, se précipita dans ton sein, et soudain se sentit amoureusement consumé de tes feux ? — Eh ! qui vous en empêche, lui dit un des sages, qui peut vous retenir ? Vous voici, le volcan est encore là, la Philosophie va vous y conduire ; oubliés vos pantoufles sur le bord du cratère, et reposés-vous sur nous de votre immortalité[2]. »

On a le ton ; le sens est clair : l'athée n'est qu'un sot, sans intelligence et sans cœur. Son enthousiasme pour la nature est faux, déclamatoire et ridicule. Enfin, il s'est coiffé « d'un bonnet couleur de rubis[3] ». Ce dernier méfait crie vengeance. Si Robert des Saudrais persifle les philosophes, c'est en haine des Jacobins.

Il fait parler ensuite « un Philosophe du Nord, une tête froide, forte et vraiment philosophique[4] ». Celui-ci nie délibérément toute existence : « Vous ne serez point étonné de l'heureuse découverte dont j'ai à vous faire part. C'est que non seulement il n'y a point de Dieu, mais qu'il n'y a pas même de Nature ; que tous les objets qui paraissent affecter nos sens ne sont que des fantômes, des chimères, et n'existent point ; en un mot qu'il n'y a rien. En vain croirions-nous être nous-même quelque chose ; hélas ! nous ne sommes rien ! Je les connais tous ces ouvrages immortels sortis de vos mains où vous avés prodigué l'esprit en y ménageant avec art le genie, et où le goût aussi rare peut-être, se fait partout sentir et charme tous vos lecteurs : eh bien ! tout cela, ce n'est encore rien ! Et quand je vous regarde et que je vous écoute, sont-ce des Philosophes, des sages que je vois et que j'entends ? Non,

1. D'Holbach, qui termine son *Système de la Nature* par une fervente prière à la Nature divinisée, paraît visé ici. Cf. *Système de la Nature*, par M. Mirabaud, nouvelle édition, Londres, 1771, in-16, t. II, pp. 453-454.
2. Inédit. Ms., p. 3.
3. Inédit. Ms., p. 4.
4. Inédit. *Ibid.*

ce n'est rien. Nous parlons, nous discutons, nous délibérons, que conclurons-nous ? rien. Que fesons-nous donc ici ? rien. Pourquoi y sommes-nous venus ? pour rien. Qu'en dira-t-on ? rien. En un mot, rien est tout, et tout n'est rien[1]. »

A ce négateur radical, Robert des Saudrais fait succéder un pyrrhonien : « On me demande s'il y a un Dieu ? Je réponds oui et non ; non et oui. Oui, je dirai toujours qu'il peut y avoir un Dieu : non, je n'affirmerai jamais qu'il y en ait un... Dieu et la nature existent ou n'existent pas : l'homme est ou n'est pas, sans exception de personne et nous-mêmes compris... O Doute, père douteux de cette douteuse vérité, c'est toi que j'invoque aujourd'hui en faveur des hommes, qui tous vont sans cesse de l'avant et ne doutent de rien, en faveur des plus sages mêmes, aussi insensés que les autres, et qui ne s'en doutent pas. O Doute, doute du doute, doute de tout, deviens encore le doute de tous[2] ! »

Le philosophe qui prend après lui la parole est fermement attaché aux principes, et voudrait qu'il y en eût pour tous les âges, tous les états, tous les tempéraments ; mais écoutez le secret dessein de cet homme à principes : « Je voudrais encore, ajoute-t-il, qu'il régnât une telle concordance entre eux, une liaison si étroite, un si parfait accord, que depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, l'homme marchât de principes en principes, et en fût pour ainsi dire enchaîné. Quelqu'un viendrait-il à rompre un anneau de la grande chaîne, aussitôt on s'en apercevroit, et on l'y rattacheroit. Vous comprenés bien que nous tiendrions les deux bouts de cette chaîne, nous tenant nous-mêmes en dehors, assés chargés du soin de sa direction, de son entretien et de sa sûre garde[3]. »

Passons sur les autres orateurs : l'un, qui n'entend rien à tout ce qu'on dit, et, d'une voix de stentor, déclare que la discussion l'ennuie, provoque une « lutte philosophique », car « un sage qui apparamment (*sic*) n'avait plus qu'un moment à l'être, tire son bonnet, l'ajuste et le lui jette à la tête ; l'ora-

1. Inédit. Ms., p. 5. Kant pourrait bien être désigné ici : il est curieux que l'oncle des Saudrais reproche au philosophe du Nord précisément ce que beaucoup de romantiques reprocheront à Kant, d'après une interprétation inexacte de sa doctrine.

2. Inédit. Ms., p. 6.

3. Inédit. *Ibid.*, pp. 7-8. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. III, en particulier, p. 75 (éd. Garnier).

teur prend le sien et lui en renvoie deux au lieu d'un ». Un autre, le philosophe ignorant et naïf, scandalisé de la scène, la déplore en termes bien compromettants pour la philosophie : « Me feriés-vous repentir de l'heureuse incroyance où j'ai jusqu'à ce jour si imperturbablement persisté ? Je la dois toute à mon ignorance ; je ne savais rien, je ne crus rien, et vous qui ne croyés rien non plus, est-ce parce que vous savés tout que vous ne pouvés vous accorder et que vous n'opinés que du bonnet ? Eh ! que dira-t-on ? que la Philosophie n'a ni queue ni tête, comme elle a déjà dit qu'elle n'avait point de cœur. Cachons-nous au moins, recouvrons-nous de notre manteau, emblème de cette obscurité, qui doit nous envelopper ; qu'il laisse à peine entrevoir la barbe, et qu'on n'apperçoive pas surtout le petit bout d'oreille. Hélas ! si on allait la voir toute entière ! — On ne sait ce que seraient devenues les siennes si son âge n'avait désarmé l'intention[1]... » — A celui-ci, succède le « Philosophe turbulent, humoriste et bourru[2] », qui réclame la clôture de la discussion ; le philosophe badin et gai, qui effleure tout sans rien approfondir, et toujours riant[3] ; le philosophe lent et méthodique, qui prétend suivre en tout la patiente croissance de la Nature, le philosophe conciliateur, dont l'idée de concilier des philosophes suscite des éclats de rire « si forts et si longs que la sonette (*sic*) du Président ne pouvant les arrêter, il se vit forcé de se découvrir en riant plus fort que les autres[4] ».

Ce badinage forcé et prolongé sans mesure y perd beaucoup de son agrément. Mais il cesse pour faire place au ton le plus sérieux, et qui s'élève quelquefois jusqu'à l'éloquence dans l'affirmation de l'existence de Dieu. Un nouvel orateur se présente : « Il s'annonçoit par un air modeste, prévenant, un maintien noble, aisé, une physionomie ouverte, si douce et si attrayante qu'il fallait comme faire un effort pour en détacher ses regards ; tout cela ne sentoit rien de bon, et n'avoit point odeur de sage ; il devint suspect, mais que devinrent eux-mêmes nos Philosophes, lorsque d'une voix ferme et du ton de la vérité, il prononça ces mots : Oui, il y a un Dieu : sages de la Terre, vous n'en doutés pas ; j'en

1. Inédit. Ms., p. 9.
2. Inédit. *Ibid.*
3. Inédit. *Ibid.*, pp. 9-10.
4. Inédit. *Ibid.*, p. 10.

appelle à votre cœur, j'en atteste votre conscience[1]. » C'est Rousseau, que Robert des Saudrais met à contribution ici; mais s'il parle ensuite manifestement son langage, ce n'est pas à lui qu'il emprunte les beaux développements qui vont suivre; car d'abord, il prouve l'existence de Dieu par la demi-science et la profonde ignorance de l'homme : « Le soleil darde ses rayons sur la Terre; il l'éclaire, l'échauffe et la vivifie; le Physicien prend un prisme et décompose la lumière qu'il ne connaît pas : comme un vrai Protée, l'eau se change en glace, en neige, en grêle, en vapeurs; le chymiste allume son fourneau, décompose cette eau, et trouve qu'elle est formée de deux airs qu'il ne connaît pas davantage : l'anatomiste dissèque une chenille; il y compte tous les nerfs, tous les muscles, toutes les fibres; aucune partie n'échappe à son microscope ni à sa sagacité et il ne connaît point la chenille : le Métaphysicien s'empare de l'âme et l'analyse; il y découvre tout ce qui y est ou supposé y être, et il ne connaît point l'âme : le Moraliste s'attache au cœur, le tourne et le retourne, le creuse, en sonde tous les replis, et ne le connaît point encore : tant de science apparente et tant de véritable ignorance dans l'homme, ne suffiraient-elles pas pour lui faire soupçonner hors de lui une intelligence supérieure à la sienne, et ne serait-ce point celle qui en se jouant, a créé le soleil, les éléments, la chenille et l'homme[2]. »

Après avoir ainsi prouvé Dieu par la faiblesse et l'impuissance de la raison, incapable d'atteindre autre chose que des relations entre les éléments, impuissante à comprendre les éléments eux-mêmes, Robert des Saudrais traduit l'un des passages les plus célèbres de Pascal :

« Quel superbe écrin, où brillent, où étincellent ces innombrables étoiles semées dans la voûte céleste!... Étoile du matin, Étoile du soir, détachés-vous du firmament, approchés et répondés. Qu'êtes-vous devant moi? Je vous vois, et vous ne me voyés pas; je vous parle et vous ne m'entendés pas : qu'est-ce que votre faible lumière et votre prétendue grandeur? C'était un ciron plein de vanité à qui ces paroles étoient échappées. Une voix lui cria : Qu'es-tu devant moi? Tu me vois, et tu ne me connais pas; tu m'entends, et tu ne

1. Inédit. Ms., p. 11.
2. Inédit. *Ibid.*

me comprends pas : Dans ton effroyable petitesse, à peine puis-je l'appercevoir. C'était l'homme plein d'orgueil qui parlait ainsi, et à la vanité, à l'orgueil près, le ciron n'avait pas tort, et l'homme avait raison. Qu'y a-t-il au-dessus du sentiment et de la pensée ? Rien, que la cause qui a produit l'un et l'autre, et qui n'étant point elle-même un effet, reste éternellement pour cause première de tout ce qui est[1]. »

Robert des Saudrais présente ensuite la preuve classiquepar la contingence du monde. S'il n'existait, dit-il, qu'un grain de sable pensant, « ne pourrait-il pas raisonner ainsi : ou je me suis donné l'être, ou je l'ai reçu d'ailleurs, ou je suis de toute éternité. Voilà trois suppositions (et il n'y en a pas une quatrième) dont la première et la dernière ne sont pas admissibles ; car je sais positivement que je ne me suis pas fait moi-même, comme je sais encore que si j'étais de toute éternité, je serais un effet sans cause, ce qui est impossible. Reste donc à conclure, non par supposition, mais par une conséquence nécessaire et certaine, que je suis l'effet d'une cause première ; et comment nierais-je cette cause, par qui seule je puis exister[2] ? »

En termes magnifiques, Robert des Saudrais montre enfin comment l'idée d'un Dieu, éclairant l'esprit, le transforme et l'élève au point qu'elle le fait naître véritablement à la vie de l'intelligence : « Suppose que ce n'est que d'aujourd'hui, que c'est tout à l'heure, à l'instant même, qu'elle s'offre à ton esprit, et que tu sois le premier à l'avoir eue ; quel étonnement, quel ravissement ! Quelles douces et vives émotions ! Quel changement dans tes idées, dans tes sentimens ! Quel contentement en toi-même ! Quelle jouissance imprévue et quel empressement à la communiquer à tes semblables ! O comme ils reçoivent, comme ils accueillent cette vérité enfin découverte ! Dès ce moment le Monde est une seconde création. L'homme n'existait qu'à demi ; qu'était-ce que sa pensée bornée ? qu'est-ce que son âme connaissait ? qu'est-ce que son cœur aimait ? comme son âme, comme son cœur vont s'agrandir ! son âme et son cœur ne pouvaient se suffire à eux-mêmes, il leur manquait un Dieu. L'homme le retrouve ; il se sent un être nouveau et toute la nature prend pour lui une forme et une vie nouvelle[3]. »

1. Inédit. Ms., pp. 11-12.
2. Inédit. *Ibid.*, p. 12.
3. Inédit. *Ibid.*, pp. 12-13.

La question de l'immortalité de l'âme, dans la seconde partie de ce petit écrit est traitée de la même manière spiritualiste et chrétienne. L'auteur commence par le badinage, et s'amuse à faire parler et divaguer les philosophes : « Quelquefois, déclare l'un d'eux, je ne pense à rien, ou du moins je crois ne point penser, car je pense réellement, mais à si peu de chose et si peu, que me surprenant dans cet état, je me suis dit : Eh bien ! me voilà comme le reste des hommes ! oui, je puis me flatter d'être en ce moment à la hauteur ordinaire du Genre humain. Comment donc lui accorder une âme et une âme immortelle ? Est-ce la peine ? Il lui en coûterait si peu pour s'en passer[1] ! » Il nie donc qu'il y ait une âme : « D'ailleurs, une âme de plus ou de moins, qu'importe-t-il ? C'est le corps qui m'intéresse ; pour celui-là par exemple, n'allons pas dire comme je ne sais qui d'entre nous, qu'il n'existe pas. Je lui passe tout le reste, et je veux bien qu'il n'y ait rien, hors mon corps bien-aimé, bien choyé, et comme disait le bonhomme, si ce n'est qu'une guenille, ma guenille m'est chère et vaut bien la peine que j'y pense... O mon corps, combien tu vaux mieux que mon âme, et tandis que tu vas mourir, elle prétendrait te survivre ! Non, elle finira avec et peut-être avant toi ; et tant mieux, car aussi bien ne sais-je qu'en faire les trois quarts du temps[2]. »

Un autre philosophe soutient qu'à la vérité, il a une âme, mais que cette âme, composée de matière subtile, sera un jour aperçue par quelque puissant microscope : « Comme l'âme sans doute n'est invisible qu'à raison de son extrême ténuité, qui sait si, dans le progrès des sciences, quelque Physicien ne perfectionnera point un jour le Mycroscope, au point de découvrir et de nous faire voir cet être si extraordinaire. O admirable découverte[3]. » Et, au grand effroi de ses confrères, notre homme imagine qu'il tient ce microscope et voit leurs âmes telles qu'elles sont : bien entendu, il les leur décrit, par anti-phrase, sous les plus flatteuses couleurs.

Tous les orateurs concluent successivement contre l'immortalité de l'âme ; mais un dernier se lève et défend en ces termes la vérité qu'ils ont méconnue :

1. Inédit. Ms., p. 16.
2. Inédit. *Ibid.*, pp. 16-17.
3. Inédit. *Ibid.*, p. 17.

« Voulant enfin me connaître moi et tout ce qui n'est pas moi, je me suis mis à interroger toutes choses, et j'ai demandé au soleil, qu'es-tu, et que suis-je? Et le soleil m'a répondu; je suis la lumière du Monde, celui par qui tu vois, qui mets sous tes yeux la Nature et t'associe à tous les êtres : c'est ma chaleur qui t'anime, te vivifie et te soutient, et sans elle tu n'existerais pas; quant à ce que tu es, je te jure que je n'en sais rien; mais si tu veux en savoir davantage, parle à celui qui est et par qui je suis[1]. » Il interroge ainsi successivement l'air, la mer, la terre, l'homme enfin et reçoit toujours la même réponse; écoutons son dialogue avec l'homme : « Alors, m'adressant à l'homme, je lui ai demandé, qu'es-tu, et que suis-je? et l'homme m'a répondu; je suis un être sentant et pensant, mais j'ignore comment je pense et comment je sens; j'ignore d'où je viens, où je suis, où je vas; j'ai quelque idée de tout, et je ne sais rien; si tu veux en savoir plus que moi, parle à celui qui est, et par qui je suis; et j'ai dit à l'homme, tu ne t'es donc pas fait toi-même? et il en est convenu, parce qu'a-t-il dit, il n'y a point d'effet sans cause; — il y a donc un Dieu? et il en est convenu, parce qu'a-t-il dit, lui seul peut-être l'auteur des choses. Nous sommes tous son ouvrage, il peut donc le conserver; et il en est convenu, parce qu'a-t-il dit, il répugne de voir l'Éternel défaire ce qu'il a fait et, d'un instant à l'autre, ne plus être semblable à lui-même — S'il te conserve, l'âme est donc immortelle? et il en est convenu. Oh! convenons donc encore ensemble que si l'âme est immortelle, cette vérité ou même ce doute, vaut bien la peine qu'on y pense[2]. »

Pascal est appelé sur-le-champ en témoignage, et presque textuellement cité : « Incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, entre ces deux états, nous voguons comme à l'aventure, et souvent même, nous abandonnant au gré des vents, nous ne nous informons pas si le vaisseau suit sa route, si le pilote gouverne, si la manœuvre s'exécute, s'il reste quelque espérance d'arriver au port. Que dis-je? au milieu des mers, au fort de la tempête, on prétend qu'il n'y a point de terre où aborder, qu'il n'y a point de Port, que nul pilote n'a su où il allait, et qu'il n'y a autre chose à faire que

1. Inédit. Ms., p. 22.
2. Inédit. *Ibid.*, p. 23.

d'attendre le moment où l'abyme s'ouvrira pour nous engloutir tous pêle mêle et sans retour[1]. »

Et pourtant, puisque « dans la Nature, rien de ce qui est ne cesse d'être », puisqu'un « atome est éternel », comment pourrais-je cesser d'être ? « Mon âme serait-elle moins qu'un atome ?... De quel droit mettez-vous un terme à la vie de l'âme et limités-vous la puissance de l'auteur même de la vie[2] ? »

Tel est, dans ses grandes lignes, cet écrit — fruit d'une collaboration, dont les rôles sont difficiles à déterminer, entre les deux neveux et l'oncle des Saudrais. Ce mélange d'humour et d'éloquence, cette ardeur passionnée dans la défense des idées, succédant à l'ironie mordante, nous les retrouverons un jour chez Félicité de La Mennais. Et lui aussi, comme son oncle après la Terreur, dirigera contre les philosophes à bonnet rouge ses flèches les plus acérées.

Remarquons-le cependant : si Robert des Saudrais prouve ici contre les philosophes l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, c'est encore à la manière de J.-J. Rousseau, dont il n'apparaît pas encore comme entièrement dépris. Après la Terreur, il est sur le chemin du retour complet à la foi : mais il ne suffit pas pour la posséder tout entière, de combattre les *philosophes* — même en s'inspirant de Pascal — de prouver que Dieu est, et de démontrer que l'âme est immortelle.

IV

Engagé dans cette voie, comment cet égaré, cet ancien partisan du schisme constitutionnel, à présent mieux éclairé, ne reviendrait-il pas à l'orthodoxie, aux pratiques catholiques ? Il va traduire le livre de *Job*[3] et le livre de la *Sagesse*[4] ; bientôt, il se scandalisera du peu de zèle des Malouins à élever des reposoirs pour la Fête-Dieu[5] ; il se réjouira de voir

1. Inédit. *Ibid*,, pp. 23-24.
2. Inédit. Ms., p. 24.
3. Blaize, t. I. Introd., p. 13.
4. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne.*
5. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er juillet 1908, p. 226.

Napoléon appeler le catholicisme *notre sainte religion*, tout en laissant clairement entendre qu'il n'est pas dupe des habiletés du *tyran*[1]; il plaindra, en s'en moquant, les philosophes incrédules de l'effet qu'aura dû produire sur eux le dernier discours de Fontanes[2]; il déplorera les progrès de l'impiété, les neuf dixièmes de la nation lui paraissant, en France, « absolument sans religion, c'est-à-dire sans morale[3] »; enfin il protestera contre le projet impie à ses yeux d'incorporer les Juifs aux autres nations en leur accordant les droits civils, ce qui supprimerait « le témoin par excellence de la véracité des Livres saints[4] ».

Ainsi, Félicité sera désormais engagé par lui, comme par tous les siens, dans la voie sainement chrétienne. En même temps son goût sera réformé dans le sens classique. Si jamais l'oncle des Saudrais subit dans sa manière d'écrire — ce que nous avons pu constater — l'influence de Rousseau, il s'en guérit aussi maintenant. Ce qui lui plaît tant dans Horace, c'est la beauté du vrai : « rien n'est beau que le vrai[5] ». Il aime les écrivains énergiques et profonds, Tacite et Montaigne, par exemple. Encore Tacite avec tout son génie, Montaigne avec cet admirable bon sens qui le rend aimable à tout le monde, n'ont-ils pas su éviter le vide et le fatras. Voilà ce qu'il faut craindre surtout : un bon tiers de La Bruyère est à retrancher[6]. Passe encore, dira-t-il plus tard, pour l'abbé de Boulogne avec ses longueurs et ses brillantes banalités[7]. Mais qu'un Fontenelle, dans sa vieillesse, se fasse relire ses ouvrages, et, les trouvant trop longs, n'ait cependant pas le courage de renoncer « à l'impression de ses comédies prosaïques et à cinq volumes de petites drôleries insoutenables[8] », en vérité, comment l'ex-

1. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er oct. 1908, pp. 616-617.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, pp. 617-618.
4. *Ibid.*, p. 611. Cette dernière remarque était venue à la suite de plusieurs articles sur les Juifs, qui, insérés au *Publiciste*, avaient provoqué, le 1er février 1806 une réponse de Bonald dans le *Mercure*. Cf. Bonald, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, in-8. Paris, Le Clère, 1852 (3e éd.), pp. 360-374.
5. Blaize, t. I, Introd., p. 42.
6. *Ibid.*, p. 27.
7. *Ibid.*, pp. 36-37.
8. *Ibid.*, p. 33.

pliquer? Réduisons donc les gros volumes à des pages, et les phrases aux pensées : « Corneille penseur lisait Montaigne. C'est à quoi il faut venir, à la pensée. Aujourd'hui le style fait tout. C'est tout simple, on ne pense plus. Pensez-y bien[1]. » Mais comment s'élever à cet idéal? Il faut d'abord avoir « ce qui fait qu'on sait écrire : la connaissance du style et le goût qui l'épure[2] ». Il faut ensuite n'étudier « qu'un petit nombre d'écrivains, penseurs énergiques et concis. Avec eux on apprend le *multa in paucis;* à éviter les redites, les longueurs, les phrases et les mots inutiles. On devient neuf, soit par la pensée, soit par l'expression. Il vaut mieux forger son âme que la meubler. J'aime mieux la profondeur que l'étendue[3] ». Clarté, précision, concision, profondeur, énergie, exacte adaptation du style à la pensée, voilà désormais l'idéal littéraire de l'oncle des Saudrais.

La *pensée* est la forme la mieux adaptée à ces préceptes sévères : de là, sans doute, la conception du *Bon Curé*[4]. Surtout la traduction d'Horace, le plus penseur des poètes, celui qui sait enfermer le plus d'idées en moins de mots[5], offrait un champ clos magnifique à ce combat du verbe et de l'esprit qui finit par en triompher. Telle ode, celle à Salluste, par exemple, est un modèle du genre; jugez-en par *le souligné* dont le bon oncle se déclarait vraiment satisfait : « L'hydropique à la fois indulgent et cruel à lui-même, enfle en cédant à la soif qu'il ne peut chasser qu'avec la cause de son mal, dont la source est dans ses veines, où coulent les eaux qui décolorent son corps languissant[6].» Impossible de serrer le texte ni la pensée de plus près. — Ces qualités devaient se manifester dans la traduction du livre de *Job*, que nous n'avons pas, comme elles se rencontrent encore dans la version française du livre de *la Sagesse*, dont nous avons retrouvé des fragments[7]. Mais le purisme ici ne va pas sans quelque excès : le traducteur habitué à la concision et au bel ordre classique d'Horace trouve sans doute qu'il y a des

1. Blaize, t. I, Introd., p. 27.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Ibid.*
4. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, janvier 1909, pp. 190-191.
5. Blaize, t. I. Introd., p. 35.
6. *Ibid.*, p. 36.
7. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne*, n° 109.

longueurs et du désordre dans le livre de *la Sagesse*. Au nom de son idéal, il ne se contente pas de choisir dans le texte les passages qui lui semblent seuls dignes d'être conservés; il change le plan du livre, il en bouleverse toute l'économie : « L'éloge de la Sagesse, écrit-il en marge, doit être à la tête du livre de *la Sagesse*[1]. » Le fragment sur la destinée du juste et du méchant, composé du chapitre II du livre et de parties des chapitres III, IV, V, devra venir immédiatement après l'éloge, qui cependant est tiré des chapitres VI, VII, VIII et IX : « Ce morceau, déclare le traducteur, doit suivre l'éloge de la Sagesse[2]. » Puis, viendra le passage : « Qu'ils sont vains et insensés les hommes qui ne reconnaissent point Dieu, qui jouissent de ses biens, qui observent ses ouvrages et pour qui n'est pas celui qui est! » jusqu'aux mots : « il appelle à son secours qui ne peut se secourir soi-même, et s'il pense à acquérir ou à entreprendre quelque chose et qu'il soit en peine du succès, il invoque à son aide ce Dieu impuissant et inutile à tous. » Après ces lignes, notre sévère et classique traducteur fera passer les fragments du chapitre XIV (versets 12 à 31) et XV (versets 1 à 6) qui concernent le *Culte des idoles*. Viendra ensuite le chapitre Ier et toute une série de pensées détachées empruntées au chapitre VI et au chapitre XI (versets 22 à 27)[3]. On ne prend pas plus de libertés avec un texte sacré.

C'est que l'idéal littéraire de l'oncle des Saudrais se ressent de l'allure un peu sèche du classicisme à la fin du dix-huitième siècle. Si d'ailleurs il a subi, comme on l'a vu, l'influence de Rousseau, si même parfois il s'est complu aux enchantements de son style, ses habitudes héréditaires les plus lointaines ou les plus proches sont trop directement opposées aux artifices du magicien pour qu'il puisse leur tout emprunter. Les deux frères Robert de La Mennais et Robert des Saudrais, en vrais bretons de pure souche, sont également réfractaires à Rousseau. Si quelque chose de ses langueurs et de ses colères, de ses passions ardentes et mobiles, doit se réfléchir un jour dans la famille de La Mennais, ce ne sera pas par la voie de l'hérédité paternelle que le poison délicieux

1. Inédit. *Archives des Frères de l'Instruction chrétienne*, n° 109.
2. Inédit. *Ibid.*
3. Inédit. *Ibid.*

et perfide s'y insinuera. Et s'il y pénètre, toujours un je ne sais quoi de net, de sec et d'arrêté, de trop accentué dans la forme, en contrariera les effets.

Sous l'influence de l'oncle des Saudrais, qui l'en avait quelque temps détourné, Félicité de La Mennais revient avec tous les siens, dans les mois qui suivirent la Terreur, aux doctrines sainement catholiques en même temps qu'à une conception plus juste des exigences de la vraie liberté. L'enfant continue à suivre, après comme avant Thermidor, l'évolution de sa famille. Mais il la suit par les habitudes, par la pensée, par l'esprit : son cœur reste détaché.

V

Au commencement de janvier 1795, M. de La Mennais fut désigné par le comité de la marine et des colonies, sur la proposition du Conseil général de Saint-Malo, pour discuter, à Paris, les principaux points de législation relatifs à la marine[1]. M. de La Mennais partit sans doute vers la fin du mois : il emmenait avec lui son fils Félicité. C'était l'époque où la réaction thermidorienne continuait à prendre ses avantages; on avait révoqué le décret d'expulsion contre les prêtres et les nobles, supprimé le *maximum* pour rétablir la confiance en faisant cesser la tyrannie commerciale ; au despotisme du Comité de Salut public, on s'occupait ardemment de substituer la liberté la plus généreuse. Fréron, dans son journal l'*Orateur du Peuple*, appelait les jeunes gens aux armes pour défendre contre les Jacobins la réaction thermidorienne. La milice qu'il forma ainsi, la *Jeunesse dorée*, appartenait à la classe riche et moyenne : elle portait le *costume à la victime ;* habit carré et décolleté, souliers très découverts, cheveux pendants sur les côtés, retroussés par derrière avec les tresses nommées *cadenettes*. Les uns royalistes, les autres seulement anti-révolutionnaires, ces jeunes gens armés de cannes plombées, chargeaient dans les rues

1. *Arch. mun. de Saint-Malo*, LL 29, p. 330 : délibération du 16 frimaire an III ; et LL 28, p. 375 : délibération du 11 nivôse an III.

les partisans des Jacobins; ils étaient maîtres du Palais Royal et attaquaient les Jacobins jusqu'aux Tuileries, dans le voisinage de leur club.

On jugera sans peine combien le spectacle journalier de cette liberté poussée jusqu'à la licence dut intéresser Félicité de La Mennais; il garda toujours le souvenir le plus vivant de ce premier séjour à Paris. Sans doute y rencontra-t-il ses cousins Pitot, dont son père était tuteur depuis 1787, et qu'il avait mis en pension à l'ancien collège Louis-le-Grand. Quel spectacle, pour cet enfant si intelligent, à peine échappé aux émotions de la *Terreur*, que l'indépendance de Paris en 1795! « Jamais on n'en a revu de pareille », disait-il plus tard; et il racontait la gaieté de ce peuple livré à lui-même, l'absence de toute contrainte et de toute police, au moins apparente, les opinions s'exprimant tout haut et partout, l'arène du journalisme ouverte à qui voulait y descendre : « A telles enseignes, nous disait-il, que moi-même, à quatorze ans, je glissai quelques articles dans je ne sais quelle feuille obscure[1]. »

Si vraiment, comme c'est probable, il faut placer le voyage à Paris à l'époque que nous indiquons, les souvenirs de Félicité de La Mennais n'étaient pas complètement exacts : il n'avait pas encore treize ans. Mais il lisait déjà Horace et Tacite, et combien, à plus forte raison, aimerait-on à retrouver les premiers essais littéraires de ce précoce journaliste! Il faudrait les chercher sans doute, sinon, comme Forgues l'indiquait, en rapportant ses souvenirs, « dans les journaux qui servaient d'organe à la conspiration royaliste », — la prudence de M. de La Mennais allait-elle jusqu'à laisser son fils écrire dans de tels journaux? — du moins dans ceux du parti thermidorien modéré, ami de l'ordre. La dénonciation dont nous savons que, trois ans plus tard, en Fructidor an VI, M. de La Mennais fut l'objet, montre clairement en quel sens allaient alors ses sympathies et celles des siens[2].

De retour à Saint-Malo, fort de son expérience parisienne, notre jeune malouin est d'abord plus alerte, plus vibrant, et plus gai que jamais. Je crois bien ne pas me tromper en reconnaissant dans les *Philosophes* de l'oncle des Saudrais, un portrait de Félicité à cette époque; écoutez-le traiter la

1. Forgues, *Œuvres posth. de F. Lamennais*, t. I ; *Notes et souvenirs*, p. v.
2. Cf. C. Marechal, *la Famille de La Mennais*, p. 330.

question de l'existence de Dieu : « Eh bien, reprit un jeune sage, qu'à son air et à son maintien l'on reconnut d'abord pour être d'une nation jadis fort gaie, et même un peu badine, au risque de parler sans rien dire, ce dont je ne me soucie guère, je vous dirai que dans mon pays, cette grande question qui paraît si fort vous occuper eût été décidée dans un quart d'heure au plus. Un orateur en trois mots eût fait rire trois fois, et la chose ainsi approfondie eût passé d'emblée. Ce n'est pas que je blâme vos éternelles longueurs ; je n'ai pas le tems de cela. Mais dites donc, frères, est-ce que le sage, le vrai sage, le sage aimable, ne ressemble pas au papillon vif et léger qui voltige de fleurs en fleurs, y recueille partout le plaisir, et en effleure à peine le tendre velouté, tandis que vous autres vous en faites une tortue et un hérisson. Songés, songés que la vie est si courte ! Il faut donc s'expédier, car j'ai grand peur que nous ne mourions ici. Ah ! que suis-je venu faire dans cette galère ! Vive, vive mon Pays[1] ! »

Voilà bien le charmant disciple du très sage oncle des Saudrais!

Seulement, obligé de travailler à la même époque au comptoir paternel, notre Féli sent ses instincts de liberté protester, bouillonner en lui. Il y a bien quelque fébrilité, dans la gaieté même que l'on vient d'entendre parler. C'est que la vie de famille lui semble plus d'une fois pesante. Sans doute, nul milieu n'est plus intelligent, ni plus ouvert aux questions passionnantes du moment. On y parle religion, philosophie, littérature. Et naturellement on discute quelquefois jusqu'à se fâcher[2]. Mais ces discussions ardentes ne peuvent écarter toujours le pesant ennui qu'on éprouve à se sentir emprisonné entre ces murs où l'on étouffe, et rivé à une tâche odieuse : « L'ennui naquit en famille, une soirée d'hiver[3]. » Voilà le cri d'impatience de Félicité de la Mennais. A cette table, où sert la Villemain, et qui réunit à chaque repas ses trois frères et son père, il manque une influence féminine, apaisante et conciliante, une main discrète et douce qui panse les blessures d'amour-propre, calme les impatiences, interdise, par sa seule présence, certaines rudesses masculines[4], aide à por-

1. Inédit. Ms., pp. 9-10.
2. Blaize, t. I. Introd., p. 12.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. On trouve, il faut le dire, dans les papiers de La Mennais à cette époque, et de sa main, des grossièretés que la plume se refuse à reproduire.

ter le lourd fardeau. En l'absence de Marie de La Mennais, sa sœur, qui, de la mort de sa tante des Saudrais, en 1794, jusqu'à la mort du grand-père Lorin, en 1799, et même peut-être un peu plus tard, restera à Avranches, où les Lorin se sont retirés [1], le foyer de la rue Saint-Vincent a quelque chose de rude qui heurte bien des délicatesses natives dans l'âme de Félicité, mais qui laisse en même temps s'y développer d'une manière définitive une certaine âpreté, une sécheresse dont nous avons entrevu les germes, et qui, toute sa vie, brusquement et par un étrange contraste, surgira près des manifestations de la plus exquise tendresse. La triple influence féminine que rien ne remplace, celle de la mère, celle de la sœur, celle de la fiancée, n'aura pas aux heures convenables, effleuré cette âme pour en faire jaillir les accords sans lesquels le cœur le plus riche n'aura qu'à moitié vécu.

En 1798, à seize ans, s'il défend le catholicisme en paroles, et combat la philosophie, il est pratiquement incrédule [2]; et s'il se conforme dans son attitude aux idées de sa famille, il est toujours impatient du frein. A l'extrême besoin d'action qui le tourmente, il cherche un dérivatif dans les armes, auxquelles il se donne avec passion, ou dans de violentes courses à cheval; parfois aussi il nage avec excès et jusqu'à l'épuisement [3]. C'est alors également que, trois jours de suite, avec son ami de la Villéon, il s'en va chasser les canards sauvages en rivière; la chasse n'est pas toujours fructueuse, tous deux reviennent contents néanmoins avec un maigre plongeon pour tout gibier, dans cette frêle barque où, pelotonnés à l'affût, pendant de longues heures, sur la Rance, ils ont réchauffé leurs doigts à un petit brasier [4].

Mais, à son esprit inquiet, il faut d'autres distractions : la musique, qu'il aime beaucoup — il fait sa partie de flûte dans les concerts que donne l'Odéon, société philharmonique de Saint-Malo [5] — ne suffirait pas à calmer ses impatiences

1. Blaize, t. I, Introd., pp. 11 et 12-13. Cependant, à la fin de septembre 1802, Marie de La Mennais est à Saint-Malo. Cf. *Archives des Frères de l'Instruction chrétienne*, n° 110. Lettre inédite de M. La Mennais, fin septembre 1802.

2. Peigné, *Lamennais à la Chenaie*, p. 27.

3. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 212.

4. Cf. Le Braz, Un ami d'enfance de La Mennais. *Rev. hebdom.*, 29 octobre 1910. Lettre de La Mennais à Célestin de la Villéon, 5 janvier 1850, et Roussel, *Une glane mennaisienne*, dans l'*Hermine* du 20 octobre 1905.

5. Blaize, t. I. Introd., p. 20.

intérieures. Le fastidieux travail du comptoir terminé, retiré dans sa petite chambre haute, il étudie, il lit avec passion. Anglais, espagnol, allemand, italien, il amasse seul et sans aide tous les instruments de travail[1] : et son père le voit avec plaisir se munir d'un bagage de langues qui lui sera, pense-t-il, très utile pour sa correspondance commerciale et ses relations d'affaires.

Son cousin Pitot, de l'Ile de France, est seul admis le soir dans son intimité.

Le 11 février 1744 Me Charles-Alexis Pitot, avocat au Parlement, avait épousé Mlle Marie-Laurence Robert, fille de feu François, sr des Saudrais[2]. De ce mariage dataient les liens de parenté entre les familles Pitot et Lamennais. En 1787, Pierre-Louis Robert de La Mennais était devenu tuteur des deux petits fils, encore mineurs, de dlle Marie-Laurence Robert, la sœur de son père : Robert-Edouard Pitot et Charles-Thomas Pitot, fils de Robert Pitot. De nombreux actes passés dans l'étude de Me Leroi, notaire à Saint-Malo[3],

1. Blaize, t. I, Introd., p. 14.
2. *Arch. communales de Saint-Servan*, G. g., 79, reg. fol.
3. *Arch. comm. de Saint-Malo*, LL 175 (S. 32).

fo 33 vo. Du 18 novembre 1787.

3 collationnés de la sentence de tutelle des mineurs Pitot à requête du sr Mennais Robert leur tuteur, contés à St-Malo le 20 chacun pour 7 l. 6 s.

Du 19 décembre.

Pcn en blanc donnée par le dit sr Mennais Robert, tuteur desdits mineurs Pitot à l'effet de vendre à Madrid les effets dud. sr Pitot, contés à St-Malo le 20 pour 15 l.

fo 39 ro. du 18 juillet 1788.

Vente et transport fait par dame Marie Pitot, épouse procuratrice du sr Jean-Julien Gaune, d'une rente foncière de 21 l. due par le sr Claude Dubois le jeune au profit de Prc-Louis Robert, sieur de la Mennais et Denis-François Robert sieur Dessaudrais pour la somme de 550 l. contrôlé à St-Malo, et insinué le 28 pour 12 l. 15 s.

dudit jour.

Contrat de vente faite par ladite dame Pitot aux mêmes qualités, d'une pièce de terre sise à St-Servan pour la somme de cinq cent cinquante livres au profit des sieurs Robert contrôlé et insinué à St-Malo le 28 par Bouteiller pour 12 l. 15 s.

dudit jour.

Pcn en blanc donnée par Pierre-Louis Robert sieur de La Mennais tuteur des enfants mineurs du sieur Robert Pitot à l'effet de recevoir arrérages de rentes, contrôlé à St-Malo le 19 pour 15 s.

dudit jour.

Collationné de la tutelle des dits mineurs Pitot fait à requête dudit tuteur, contrôlé à St-Malo le 19 pour 7 s.

du 19.

Substitution donnée par le sr Charles Pitot au sr Georges Deshais de

portent témoignage du fait, que vient confirmer la matrice du rôle de l'emprunt forcé ordonné par la loi du 3 septembre 1793. Nous y voyons en effet « Robert fils aîné, tuteur de Robert-Edouard et de Charles-Thomas Pitot » verser au nom de chacun de ses pupilles 90 livres 13 sols 4 deniers conformément à la loi[1]. D'ailleurs, dès le 29 mai 1790, « Pierre Robert, sieur de la Mennais, fils aîné, tuteur d'Edouard et Thomas Pitot frères, enfants mineurs de Robert, actuellement au collège à Paris », avait versé quatre cent cinquante livres de contribution patriotique, au nom des deux mineurs, pour obéir au décret de l'Assemblée nationale du 6 octobre précédent[2].

p^on lui consentie par le s^r Rouillard nég^t à l'Isle de France conté à St-Malo le 23 par Bouteiller pour 15 s.

fol. 44 r° Du 22 avril 1789.

Acte de dépôt fait par Louis Robert sieur de la Mennais d'une ratification sous seing privé du s^r Jean Julien Gaune et dame Marie Pitot son épouse touchant la vente faite par ladite dame au s^r de la Mennais par contrat du 18 juillet 1788 à la suite du quel est écrit ledit acte de dépôt contrôlé à St-Malo ledit jour par Billot pour 15 s.

du 15 May.

Contrat de vente fait par le s^r Charles Pitot de la métairie de la Villehoux pour la somme de 10.000 l. au profit de Philippe Jacques Septlivres et dame Perrine Rose Derennes son épouse, controllé et insinué le 16 par Billot pour 227 l. 9 s.

fol. 45 r° du 17 juin 1789.

Traité passé entre L^s f^r Robert s^r de la Mennais porteur de procuration de P^re Louis Robert s^r de la Mennais son fils tuteur des enfants mineurs du s^r Robert Pitot et le s^r Charles Pitot par lequel ce dernier cède auxdits mineurs à titre d'assiette la métairie de la Basse rue et autres objets pour faire face aux reprises qui sont à exercer par la succession de leur mère : conté à St-Malo par Billot pour 82 l. 10 s.

fol. 49 v° du 20 mars 1790

Acte de ferme passé entre le s^r P^re Louis Robert de la Mennais bailleur comme tuteur des mineurs Robert Pitot et Julien Gaudin et Thomas Renault preneurs, la métairie de la Basse rue en s^t Coulomb pour 600 l. par an, conté le 22 pour 10 l. 10 s.

1. *Arch. départem. d'Ille-et-Vilaine*, L 1Z, p. 316.
2. *Arch. commun. de Saint-Malo*, LL 83 (G. 10) reg. fol.

Du 29 mai 1790, art. 1138.

Du même jour a comparu Pierre Robert, sieur de la Mennais fils aîné, tuteur d'Edouard et Thomas Pitot frères, enfans mineurs de Robert, actuellement au collège à Paris, lequel déclare avec vérité que la somme de quatre cent cinquante livres dont ils contribueront aux besoins de l'État est conforme aux fixations établies par le décret de l'Assemblée nationale du six octobre dernier, concernant la contribution patriotique, laquelle somme il s'engage d'acquitter aux divers termes établis par l'article onze du décret et a signé : Mennais Robert fils.

Quand Edouard et Thomas Pitot eurent achevé leurs études à Paris, ils vinrent attendre à Saint-Malo le moment d'aller tenter la fortune aux colonies : l'un d'eux — le plus jeune. Charles-Thomas Pitot — devient alors l'intime ami de Félicité de La Mennais. Il a rapporté de Paris les goûts à la mode. A parcourir la liste de leurs auteurs favoris, on se rend compte que leur conversation est sans doute devenue légère, et l'on entrevoit le courant habituel de leurs nouvelles préoccupations. Anacréon, Catulle, le Tasse, Métastase sont leurs poètes de prédilection[1]. Féli écrit de sa main une imitation de l'ode Εἰς Ἑαυτόν ; Anacréon y chante l'amour de sa Glycère et les si doux baisers de sa jeune maîtresse[2] ; il traduit librement les vers de Catulle : *Surripui tibi, dum ludis, mellite Faventi...* ; Catulle s'y lamente d'avoir dérobé, sur les lèvres de sa Lydie, un baiser dont ses sévérités le punissent cruellement[3]. Et voici maintenant une autre traduction où l'on déclare « qu'il est aisé de languir dans les chaînes d'amour ! qu'il est difficile d'en sortir[4] ! ». Les deux cousins sont à l'âge où l'on attend la passion, où l'on invoque l'amour, qui fera votre destinée. Heure charmante et troublée, heure inquiète et pourtant lumineuse, que d'espoirs, que de rêves en un jour formés et déçus ! De quels élans ce cœur ardent et mobile doit-il s'élancer vers la chimère ! et qui soulèvera le voile de pudeur et de silence qui recouvre aujourd'hui les mystérieux désirs et les premières curiosités de ces jeunes années ?

C'est par cette voie, du moins, nous le savons, que se préparait son retour à la foi vécue. Imaginez sa destinée si, à cette heure où rien n'est encore arrêté en lui-même, il eût rencontré la main discrète et sûre qui, se posant dans la sienne, eût fixé le sens de sa vie. Ces révoltes que l'amour seul peut apaiser, les inconstances de cette mobile vivacité, si proches encore de l'enfance, et qu'une tendresse féminine eût pu seule comprendre et calmer, ces inquiétudes philosophiques et religieuses, que l'ordre enfin trouvé eût fait tom-

1. Blaize, t. I. Introd., p. 15.
2. *Ibid.*, pp. 15-16.
3. *Ibid.*, pp. 16-17.
4. *Ibid.*, p. 17. Cf. l'imitation d'Anacréon publiée par Roussel, dans l'*Hermine*, du 20 juillet 1911, pp. 158-160, sous ce titre : *Quelques vers inédits de Lamennais.*

ber comme d'elles-même, ces sécheresses, ces duretés persistantes que l'intimité d'un véritable foyer eût pu seule résoudre, cette horreur de l'autorité, que l'exercice de l'autorité même nécessaire dans la famille aurait apaisée, tous ces éléments de souffrance amassés et vivant en lui étaient emportés d'un seul coup. Ce rêve, sans doute, obscurément, il l'a formé ; il répondait trop aux exigences secrètes de sa situation morale pour qu'il ne l'ait pas, alors, ardemment vécu par l'esprit. La seule trace qui nous en reste, ce sont ces lignes inédites retrouvées parmi ses papiers : « Ah ! si j'avais la plume, je te dirais aussi bien des jolies choses, des choses charmantes, amusantes, réjouissantes ; je te ferais rire sans dire du mal de rien ni de personne ; après cela, que ne ferais-je pas ? Mais tout cela vaudrait-il un vrai et simple je t'aime, tel qu'il se trouve toujours sur le bord du cœur quand on pense à toi[1] ? »

Des obstacles frivoles et terribles, qu'il ne pouvait soupçonner, s'opposaient à la réalisation de son rêve : un physique disgracieux et mesquin, une timidité poussée jusqu'à l'extrême gaucherie, le mépris naturel, et qu'il gardera toute sa vie, de l'élégance et même de la simple correction dans la mise et dans la tenue, des manies et des négligences, des rudesses même de garçon qui n'a jamais vécu qu'entre hommes, surtout l'ignorance totale de la manière dont on plaît et même dont on parle aux femmes, enfin ce je ne sais quoi de maladroit et d'emprunté qui, dans le monde, fait sourire, à moins qu'il ne soit dominé et voilé par l'éclat rayonnant du génie consacré : autant d'obstacles inaperçus, mais réels, invincibles, à cette passion partagée qui aurait été son salut. Il n'est donc pas nécessaire d'accuser de coquetterie, ni même de frivolité, la jeune fille dont il semble bien qu'il rêva[2]. Qu'elle ait appartenu ou non à une famille amie de la sienne, on ne peut lui reprocher de n'avoir pas su deviner sous cette enveloppe si fruste tous les trésors dissimulés. Félicité de La Mennais paye cruellement le défaut d'influence féminine au foyer paternel pendant ses années d'adolescence ;

1. Inédit. Fait partie de mes archives personnelles, comme tous les inédits cités sans autre référence au cours du présent ouvage.

2. Cf. à ce sujet Peigné, *Lamennais à la Chenaie*, p. 28 ; Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 211 ; Feugère, *Lamennais avant l' « Essai sur l'indifférence »*, p. 36.

une telle lacune, pour des natures comme la sienne, est à jamais irréparable.

Il avait alors 18 ans : l'épreuve douloureuse et funeste qui le blessait à la fois dans ses espoirs et dans son amour-propre accrut chez lui cette mélancolie naturelle qu'il devait à son tempérament nerveux jusqu'à la maladie. Son caractère s'assombrit et s'aigrit encore; le rire chez lui devint plus amer. C'est en songeant plus tard à cette dure expérience de sa jeunesse, qu'il rappellera « l'insuffisance et le vide » des illusions qu'il a quelques instants vécues : « Ces fruits de la terre, séduisants au dehors, cachent tous une secrète et cuisante amertume. Les plaisirs, les affections même, s'usent et douloureusement et bien vite... Il en est de même de l'ardeur qui nous entraîne vers les sciences, comme aussi de ces doux rêves, de ces illusions charmantes dont nous nous berçons dans le jeune âge. Tout passe, et ne laisse après soi que le dégoût, l'anxiété, et cet inexorable ennui qui fait le fond de la vie humaine[1]. » Il se promenait seul dans les chemins détournés, passant des heures à rêver, au coin d'un champ, sur ses illusions perdues. Sa famille, qu'il rendait en partie responsable de sa misère, eut beaucoup à souffrir de cette misanthropie que les premières atteintes de l'automne rendirent plus profonde encore et plus déchirante[2]. Il écrit alors des réflexions dans le genre de celle-ci : « Problème à résoudre : Accumuler dans un temps donné la plus grande somme de maux possible. Solution : La vie humaine[3]. »

Il songe donc à quitter la France. Le 2 octobre 1800 il écrit à son cousin Pitot pour lui confier son désir d'aller le rejoindre à l'Ile de France[4]. La poursuite de la fortune le distrairait sans doute, de son désespoir et de ses angoisses. Dans une autre grande crise de sa vie, il songera de même à s'expatrier.

La réponse de son cousin ne fut pas très encourageante. Aux colonies comme en France, la guerre suspendait toutes les affaires : « Notre place, si brillante en temps de paix, voit à peine en un mois quelques opérations s'entamer, et encore, quelles opérations[5] ! » lui répondait son meilleur ami.

1. *Essai sur l'indifférence*, t. I, chap. IX, pp. 234-235 (éd. Garnier).
2. PEIGNÉ, *Lamennais à la Chenaie*, p. 28.
3. Inédit.
4. BLAIZE, t. I, Introd., p. 19.
5. *Ibid.*

Certes en apportant des fonds, il pourrait rivaliser heureusement avec les agents de change, et, les plaçant solidement, en tirer un revenu considérable. Mais la carrière de la fortune ne pourrait s'ouvrir pour lui qu'à la paix; encore faudrait-il qu'il y fût secondé par ses parents[1]. Félicité ne pouvait, dans ces conditions, espérer voir s'ouvrir « la carrière de la fortune ». Les affaires de M. de La Mennais, à cette époque, n'étaient pas brillantes, et la guerre ne leur était pas moins contraire qu'aux colons de l'Ile de France. Il n'aurait donc pu distraire des capitaux pour les confier à Féli. Le projet fut abandonné.

D'autres distractions survenaient, et qui valaient bien les voyages.

1. Blaize, t. I, Introd., p. 19.

CHAPITRE II

LES PRÉLUDES DE LA CONVERSION

Premiers symptômes. — I. Le voyage de M. de La Mennais en Espagne : M. de La Mennais intime d'après sa correspondance en voyage. — II. Les préoccupations de Jean-Marie et de Félicité : les mœurs, la situation religieuse, les travaux des champs. — III. La vie intérieure : de Chateaubriand à Pascal.

C'est au printemps de 1802 que *le Génie du Christianisme* a paru : Félicité le lut aussitôt. Le jour même où le premier consul signait les ratifications de la paix d'Amiens, et où par un *Te Deum* solennel, à Notre-Dame, environné de tous les grands corps de l'État, il célébrait la signature du Concordat, il avait voulu que le *Mercure*, par la plume de Fontanes, annonçât dans un article devenu célèbre le chef-d'œuvre dont la publication justifiait si brillamment ses vues [1].

En s'appliquant à montrer que le catholicisme doit être vrai parce qu'il est excellent, *le Génie du Christianisme* effaça pour un temps le sourire sur les lèvres mondaines, et fit taire la raillerie facile que les philosophes avaient mise à la mode. Selon le précepte apologétique de Pascal, il fit désirer à beaucoup d'incrédules que la religion fût vraie. Grâce à lui, le prédicateur pourra être écouté dans la chaire ou suivi dans le livre, sans qu'au premier mot l'auditeur ou le

1. Cf. Victor Giraud, *Chateaubriand ; Etudes littéraires*. Paris, Hachette, 1904, in-18, pp. 93-94. En 1802-1803, La Mennais était un lecteur assidu du *Mercure* et du *Journal des Débats* qu'il dépouillait avec soin. (Duine, *Lettres inédites de La Mennais*, Annales de Bretagne, janvier 1913, p. 198.)

lecteur, affectant un air de supériorité facile, oppose l'invincible préjugé dont la source est son ignorance aux efforts inutiles de la preuve. C'est ainsi qu'il dut agir sur Félicité[1].

A cette influence, s'ajoute celle, plus profonde encore, des événements intimes que nous avons rapportés. La main pesante et consolante du sort, en s'alourdissant sur sa tête, ramène Félicité de La Mennais des pensées profanes à d'autres préoccupations. L'exubérance orgueilleuse et trop contente d'elle-même, l'étourderie joyeuse maintenant ont vécu. La confiance en soi-même avec laquelle il abordait la vie, et son goût de se dépenser font place au vœu de la retraite. Sans doute, il demeure toujours fidèle disciple de Rousseau ; mais, de 1800 au printemps de 1802 le besoin d'expansion presque païenne, qui s'était épanoui depuis 1796, est remplacé de plus en plus par un idéal ascétique[2]. L'exemple de Jean-Marie, qu'il observe, n'est pas sans agir sur lui. Quelle paix et quelle sécurité chez lui ! Jamais il n'a douté ; dès l'enfance il s'est voué au sacerdoce dont il approche à présent, et comme il n'a heurté à nulle porte profane, il n'a point connu, après l'emportement des rêves passionnés, l'amertume de leurs déceptions. Cette mélancolie qui ronge Félicité, ces dépressions qui l'accablent lui paraissent aujourd'hui le châtiment de ses années d'adolescence insensées et moralement perdues. Ainsi, peu à peu, son cœur, son faible cœur, s'incline d'une courbe insensible et sûre vers Jean-Marie ; et comme, du temps que Mme des Saudrais en guidait les premières démarches, il s'agenouillait pieusement devant les autels ; comme, du temps que l'oncle des Sau-

1. Il sera désormais acquis à l'histoire littéraire que *Félicité de la Mennais a lu le Génie du Christianisme aussitôt qu'il a paru.* Le manuscrit autographe des notes qu'il a prises ne laisse à cet égard aucun doute. L'influence exercée par Chateaubriand sur La Mennais fut considérable : on lira avec intérêt les pages précises et substantielles consacrées par M. Victor Giraud à la question dans ses *Nouvelles études sur Chateaubriand,* Hachette, 1912, in-16, p. 126-129.

2. *Biographie de M. l'abbé de La Mennais*, par un solitaire, Paris, 1841, in-18, p. 156 : « Qu'après une démonstration momentanée de ferveur, dit très exactement le biographe, l'abbé Barbier, M. de La Mennais se soit un peu ralenti, je le veux bien ; mais toujours est-il qu'à dix-huit ans il inclinait vers les idées ascétiques. » L'abbé Barbier est, pour cette période, avec Sainte-Beuve (dans son article de 1832) le plus sûrement informé de tous les biographes.

drais régnait en maître sur ce cœur. Rousseau avait par lui gagné l'accès de sa pensée; comme, plus récemment, le cousin Pitot, créole sensuel et païen, ayant supplanté Robert des Saudrais, y avait installé de trop profanes admirations ; maintenant, l'idéal de Jean-Marie va lentement s'insinuer, par la même voie, dans l'esprit de Félicité. Combien cette influence dut s'affermir et s'accuser davantage lorsque, ses premiers vœux exaucés, ce frère aîné, si heureux et si sage, revient de Paris, au commencement de 1802 ! Le 21 décembre 1801, M. de Pressigny lui a conféré successivement la tonsure, les ordres mineurs et le sous-diaconat[1] : il rentre à Saint-Malo pour y vivre seul avec Félicité pendant une année presque tout entière; il y rentre prêtre, et prêtre fervent.

I

La paix d'Amiens, qu'il croit durable, a décidé M. de La Mennais à entreprendre un grand voyage à travers la France et l'Espagne pour renouer d'une façon solide toutes ses relations d'affaires. Il emmène son fils aîné, Louis-Marie, pour le présenter à sa clientèle et peut-être le marier[2].

Ils quittent Saint-Malo dans les premiers jours de septembre 1802, séjournent assez longuement à Paris, où ils assistent place du Carrousel à une revue que passe le premier consul en personne ; le 24 et le 25 septembre ils font leurs visites d'adieu, et par Orléans et Barbezieux, arrivent à Bordeaux, où, reçus et fêtés dans la meilleure société, chez lord Holland en particulier, ils font un assez long séjour[3]. Par Mont-de-Marsan, ils atteignent Bayonne le 30 octobre, y assistent à un spectacle qu'ils jugent détestable; moyennant 800 livres tournois, ils louent la voiture qui doit les

1. Laveille, *Jean-Marie de La Mennais*, t. I, chap. II, pp. 32-38. Il fut fait diacre le 24 septembre 1803, à Rennes, et prêtre le 25 février 1804. *Ibid.*, pp. 45-46.

2. Carnet inédit de voyage de Louis-Marie de La Mennais. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne.*

3. *Ibid.*

porter à Madrid, et font le 6 novembre leurs emplettes dont la liste ne manque pas de piquant[1].

Puis par Saint-Jean-de-Luz, Tolosa, Vittoria, Burgos, Lerma, Butrago, nos voyageurs s'acheminent vers Madrid, peu satisfaits des auberges espagnoles, ne trouvant parfois que deux matelas pour quatre personnes, et quelle cuisine! Ils sont à Madrid le 20 novembre. Après six jours de repos et d'excursions à travers la ville, ils louent une voiture qui, moyennant 65 doublons, les mènera en 13 jours à Cadix. C'est là qu'après avoir traversé Aranjuez, Mancenarès, Santa Cruz, Cordoue, Séville, ils arrivent le 11 décembre[2]. Les affaires, les promenades dans la ville et au dehors (une de ces excursions les conduit jusqu'à Malaga), les réceptions et les dîners chez d'innombrables correspondants[3], les courses de taureaux et les processions les retiennent plusieurs mois dans la ville sœur de Saint-Malo[4]. Parmi les projets qui, dans la pensée de M. de La Mennais rétabliront sa situation commerciale, il en est un bien séduisant : un mariage avantageux de Louis-Marie. Mais son aîné ne se prête pas de très bon cœur à ses desseins. Je lis dans son carnet, à la date du 26 avril : *Dîner chez M. Rivel;* et, plus bas, cette ligne dont le mystère s'explique sans difficulté :

02 s53s 827382 · 1 · 2p45s2r 10^{21} 745r1 m.

ce qui veut dire :

Je suis décidé à épouser Mlle Couram.

1. La voici telle qu'on la relève sur le carnet de Louis-Marie :

4l de sucre.	3 Tasses à caffé.
3/2 id. caffé.	12 bouteilles vin rouge de Bordeaux.
Du thé.	6 d°..... blanc de Durançon.
2 caffetierres.	1 Jambon.
3 petits verres.	1 fromage de Roquefort.
3 cuillères à caffé.	
1 thêhière (*sic*).	
2 fioles de sirop.	
1 cuillère de buis.	

2. Carnet inédit de voyage de Louis-Marie de La Mennais. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne.*

3. *Ibid.*, 15, 16, 19, 20, 22, 23, 29, 30, 31 décembre ; 1er, 2, 5, 6, 9, 13, 16, 18, 19, 27, 30 janvier ; 2, 6, 7, 9, 10, 13, 21, 23, 26, 27 février, etc.

4. Cf. C. Marechal, *la Famille de Lamennais sous l'Ancien Régime et la Révolution,* chap. I, pp. 6-7.

C'est que, le lendemain, 27 avril, le carnet porte :

Dîner chez le marquis de l'Église,

et plus bas :

J'13 · v5 · 15j45rd'h53 · 10^{2112}d2.

L'2gl3s2, 2ll2 · n'2st · n3 · b32n . n3 · 101l · 1015v13s · d3n2r · 7r1ss25x · = $a^2 + 2ab + b^2$ = 200 103ll2 9r1n7s · 2n · 101r31g2.

02 p2ns2 · 82 · pl5s · 2n · pl5s · 1 · 10^{2112}745r1m.

Cela s'interprète :

J'ai vu aujourd'hui Mlle de l'Église, elle n'est ni bien ni mal. Mauvais dîner, crasseux. En somme, deux cent mille francs en mariage. Je pense de plus en plus à Mlle Couram.

Les projets de M. de La Mennais, par la grâce de Mlle Couram, se trouvaient définitivement compromis. Le carnet en porte encore la preuve, le lendemain 28 avril 1803 :

93n3 · n4s · 7410pt2s · 1v27 · l2 · 101rq53s · 82 · L'2gl3s2 · — Lisez :

Fini nos comptes avec le marquis de l'Église[1].

A bon entendeur, salut.

Les bruits de guerre, pressentis avec inquiétude, puis malheureusement confirmés, troublèrent et hâtèrent la fin de ce voyage : « On parle de guerre, écrit M. de La Mennais ; plaise à Dieu, et surtout pour nous, que ces bruits ne soient pas fondés. » Le 15 mai, Louis-Marie note anxieusement sur son carnet : « *Il est arrivé aujourd'hui à 6 heures du soir un courrier extraordinaire venant de Madrid, adressé au consulat espagnol, qui annonce la déclaration de guerre faite par l'Angleterre à la France le 4 mai 1803*[2]. » Il est vrai qu'il ajoute, le même jour, un peu plus bas : « *Cette nouvelle était fausse. Mais le courier avait apporté la nouvelle. La frégate* la Revanche *a mouillé sur la rade de Cadix*[3]. »

1. Inédit. Carnet de voyage de Louis-Marie de La Mennais. *Arch. des Frères.* (Chiffre secret du carnet : $\frac{1}{a}\ \frac{2}{e}\ \frac{3}{i}\ \frac{4}{o}\ \frac{5}{u}\ \frac{6}{b}\ \frac{7}{c}\ \frac{8}{d}\ \frac{9}{f}\ \frac{10}{m}$).

2. *Ibid.* Inédit.

3. *Ibid.* Inédit.

Si la nouvelle était prématurée, elle n'allait pas tarder cependant à recevoir confirmation. Le 29 mai, jour de la Pentecôte, on lit sur le carnet de Louis-Marie : « *Arrivé ce matin un courier à M. G^me^ Baron, annonçant la rupture des négociations entre la France et l'Angleterre. Il est venu de Paris en huit jours et demi*[1]. » Dès lors le séjour de M. de La Mennais en Espagne devient sans objet et les deux voyageurs ont hâte de rentrer en France. Le 6 juin, ils commencent leurs visites d'adieu, et, le 14, ils louent 1.800 livres un coche qui les emporte vers Bayonne en compagnie de Mme Floquet, de Paris : par Séville, Cordoue, Baylen, Madrid, Aranda, Saint-Jean-de-Luz, ils gagnent la frontière qu'ils franchissent le 14 juillet; le 15 ils prennent la diligence pour Bordeaux; ils traversent Rochefort, la Rochelle, Nantes, Rennes; le 26 juillet 1803 ils sont de retour à Saint-Malo[2].

* * *

Profitons de ce voyage pour compléter le portrait de M. de La Mennais à l'aide de ses lettres inédites que nous avons retrouvées[3] : nous avons ailleurs fait connaître l'homme public, nous allons pénétrer dans l'intimité du père de famille. Les plus humbles détails auront ici tout leur prix. Voici par exemple des renseignements minutieux sur l'achat de trois burettes en cristal qui ont coûté 21 livres. Peut-être aurait-on pu les payer 18 livres; on y fait mettre des ornements qui coûtent 13 livres 10, et l'on en a pris trois, afin qu'en cas d'accident, « de malheur » (pensez donc, des burettes à 7 livres la pièce!) il y en ait une de rechange. Peut-être d'ailleurs ne conviendront-elles pas; mais alors « il n'y aura rien de perdu ». M. de La Mennais « fera faire un porte-huillier en ébène », et elles serviront pour les Corbières à « mettre de l'huile dans l'une et du vinaigre dans l'autre[4] ». Vous en-

1. Carnet inédit de voyage de Louis-Marie de La Mennais. *Arch. des Frères.*

2. *Ibid.* Inédit.

3. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne*, n° 110.

4. Inédit. *Ibid.* La lettre n'est pas datée, mais M. de La Mennais écrit : « Je compte enfin quitter Paris lundi prochain. » Or le carnet inédit de voyage de Louis-Marie de La Mennais indique, à la date du dimanche 26 septembre 1802 (4 vendémiaire an XI) : « Partis de Paris à 7 h. du soir pour Bordeaux. Il faut donc dater cette lettre fin septembre 1802 et plus exactement, entre le lundi 20 et le dimanche 26 septembre.

tendez bien : l'huile d'un côté, le vinaigre de l'autre ; soyons précis, car c'est affaire d'importance.

Passons sur des détails du même genre, relatifs à l'emplette d'un vin qu'il faudra garder pour soi, surtout, quand il sera arrivé à destination [1], et venons-en au *gouvernement* du jardin et des terres qui inspire à l'armateur des recommandations minutieuses, détaillées. On sent que l'intérêt dominant, après les affaires, est là. Il faut « planter des patates dans le grand quartier ; comme la moitié est déjà en pois et en fèves, il suffira d'en mettre dans le reste [2] ». Les économies de fumier et de terreau, « cette matière précieuse », sont recommandées ; ne l'a-t-on pas un peu gaspillé en employant pour le jardin tout celui que le maître du logis avait *caché* dans la planche vis-à-vis les couches en brique [3] ? Hélas ! on a découvert la cachette. Mais on a bien fait de commencer la taille de bonne heure, puisqu'il n'a pas gelé cette année [4]. Voilà maintenant des prescriptions détaillées sur l'emploi de graines qu'on fait expédier par Vilmorin [5]. En voici d'autres sur le foin, qu'il faut avertir Marie, leur sœur, de ménager ; la luzerne repousse-t-elle [6] ? Que fera-t-on pousser dans l'enclos, et qu'en pense Mathurin [7] ? N'oublions pas les vaches : il faut vendre la vache stérile pour en avoir une autre, et ne pas hésiter à la payer plus cher pour l'avoir bonne [8]. Mais voilà une idée : recueillons-la : « J'aurais l'idée d'acheter un cochon à la Saint-Servan, que nous nourririons cet été pour le tuer vers Noël. Il faudrait prendre une bête de 7 à 8 mois, ce qu'on appelle une bonne nourriture [9]. »

Ainsi, ce qui intéresse d'abord ce gentilhomme campagnard en voyage, c'est la culture, labourage, pâturage, semailles, récoltes, vie rurale, dans les pays qu'il traverse.

1. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 110. Lettre du 3 avril 1803.
2. *Ibid.* Inédit. Lettre du 1er février 1803.
3. *Ibid.* Lettre inédite du 3 avril 1803.
4. *Ibid.* Lettre inédite du 1er février 1803.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, fin septembre 1802.
8. *Ibid.* Ce passage est plein de finesse, d'esprit et de cœur : « Pendant que les vaches donneront du lait, il faut en profiter, et en vendre deux à la fin de décembre. Marie dira celles qu'elle veut garder, ce qui déterminera celles à vendre. Il ne faut pas lui donner le chagrin de prononcer leur arrest de mort. D'ailleurs elle imitera le Sénat. Il s'est conduit ainsi pour désigner les 14 tribuns qui sortent cette année. »
9. Inédit. *Ibid.* Lettre du 4 avril 1803.

Il en décrit sans se lasser et sans crainte de lasser ses fils auxquels il s'adresse, toutes les particularités originales : labourage après les semailles, par quinze ou vingt charrues à la fois, et tous les deux ans, par exemple, renseignements sur la volaille ou le gibier, détails sur les maisons et les rues[1]. Et c'est pour conclure à l'avantage de Saint-Malo : « Ne nous plaignons pas de ce que la providence nous a accordé : notre lot est bien le meilleur[2]. »

Du reste, s'il ne fait grâce à ses correspondants d'aucune de ses marches et contremarches, embarquements et débarquements, courses en coche ou à cheval, dont il additionne consciencieusement les lieues[3], il s'intéresse aussi aux mœurs et aux événements politiques. Il se scandalise de la dépravation des habitants de Madrid, des vices des grands et du clergé, des habitudes des étudiants qui vont jusqu'à mendier sur les grands chemins et qui, s'ils sont riches ou aisés, mènent la vie la plus licencieuse[4], du caractère frivole de la semaine sainte en Espagne[5].

La politique non plus ne le laisse pas indifférent. Il communique les nouvelles d'Espagne[6] et surtout ses craintes d'une guerre qui ruinerait Cadix[7]. Il attend impatiemment les nouvelles de France[8], sans leur attribuer cependant toute l'importance qu'on pourrait croire : chez lui, le sens pratique ne fait jamais défaut ; la leçon des événements l'a instruit, et si les Français de Cadix paraissent contents de ce qui se fait et se dit sur le Code civil, lui se déclare, de son côté, « trop occupé pour prendre un grand intérêt à tout cela[9] ».

Et cependant, tout ce qu'il voit, tout ce qu'il entend, toutes ses pensées et tous ses actes sont rapportés à Saint-Malo.

1. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne*, n° 110. Lettre du 24 décembre 1802. Inédit.
2. *Ibid.* Lettre inédite datée : Poncorvo, 11 juillet (1803).
3. *Ibid.* : « Nous avons voyagé 50 jours en coche de Coliezar, 2 jours à cheval, et 8 jours sur une barque. En tout 60 jours pendant lesquels nous avons parcouru 500 lieues de 3.428 toises, puis 779 lieues de 2.200 toises le tout jusqu'à Bayonne. »
4. *Ibid.*
5. *Ibid.* Lettre inédite du 5 avril 1803.
6. *Ibid.* Lettre inédite du 11 juillet 1803.
7. *Ibid.* Mardi 5 avril 1803.
8. *Ibid.* Lettre inédite du 3 avril 1803.
9. *Ibid.* Lettre inédite du lundi 4 avril 1803.

Y a-t-il une gelée à Malaga? aussitôt on songe à la Bretagne, et l'on se rassure en pensant à la grande distance des lieux[1]. Les lettres de France sont impatiemment attendues, et, dès qu'on peut disposer d'une heure de loisir, on la consacre, retiré dans sa chambre, à écrire rue Saint-Vincent[2]. Si, après avoir passé toute sa matinée à rédiger des lettres d'affaires, M. de La Mennais est un peu excédé par la fatigue et le travail, il reprend courage en pensant que dans deux mois il sera en France. Que de choses à raconter, au coin du feu, aux Corbières : « Hier au soir Louis disait : nous aurons de quoi raconter pendant six mois à notre retour à Saint-Malo[3]. » Reconnaissons à ce trait l'authentique descendant de ces marins qui ne courent les aventures que pour mieux s'enraciner, au retour, sur le roc qui les a vus naître, et qui n'élargissent jamais tellement leurs horizons de voyage ou de rêve, que l'image étroite, mais précise et vivante, de leur ville ou de leur foyer, s'en efface ou s'en obscurcisse : qu'ils goûtent bien, ceux-là, par contraste, la douceur dont ils ne se lassent point de la minutie domestique !

M. de La Mennais porte maintenant en matière de religion le même sens pratique, positif, et pour ainsi dire local. Il est beaucoup moins séduit par le pittoresque des processions espagnoles que scandalisé du laisser-aller qui s'y étale : « Rien n'est moins édifiant... Rien n'inspirait la piété. Les prêtres, les étudians causaient et riaient, personne ne semblait affecté, ni s'intéresser à la chose même. Les rues étaient pleines de femmes riant et causant et se faisant voir dans leurs parures du Dimanche. Je n'ai vu personne prier Dieu; enfin rien ne ressembloit moins à une cérémonie religieuse[4]. »

Ce n'est pas que M. de La Mennais, à cette époque du moins, ait encore une foi très profonde. Mais « tout cela ne ressemble point à ce qui se passe à Saint-Malo[5] ». Il apprécie surtout l'ordre et la santé morale que la religion bien comprise fait régner dans sa ville natale; c'est là proprement sa manière d'être chrétien. Nul ne l'est pour des raisons moins spéculatives : « C'est comme dans les premiers siècles du

1. *Arch. des Frères*, n° 110. Lettre inédite du lundi 4 avril 1803.
2. *Ibid.* 3 avril 1803.
3. Inédit. *Ibid.*
4. Inédit. *Ibid.* Lettre du mardi 5 avril 1803.
5. Inédit. *Ibid.* Lettre du 3 avril 1803.

Christianisme, écrit-il à Jean-Marie à propos d'une tournée pastorale du nouvel évêque ; les successeurs des Apôtres, en visitant leurs Diocèses, logeoient chez leurs amis, ils voyageoient sans frais, instruisoient les ignorants, portoient partout l'esprit de paix et d'union, étoufant (*sic*) l'hérésie. Nos évesques en font autant aujourd'huy, au moins ceux qui ont le talent et les vertus de M. de Maillé : on peut dire qu'il trouvera à Saint-Malo une famille bien unie, celle de son clergé ; c'est peut-être une des villes de France où les mœurs sont le moins altérées ; on doit ces avantages inappréciables aux bons exemples donnés par nos Evesques, et les Prestres depuis plus de cent ans ; car la meilleure manière de prouver les vérités évangéliques, c'est de les pratiquer[1]. » C'est de ce point de vue qu'il juge à présent le schisme constitutionnel, dont il est bien revenu : la corruption des mœurs sous l'influence de la Philosophie du dix-huitième siècle, et les passions politiques, lui semblent les seules causes d'une division qui ne devait pas durer :

« Mon cher ami, le schisme ne pouvoit subsister longtems, encore moins se renouveller, il tenoit bien plus aux opinions politiques qu'aux idées religieuses (*les idées politiques avaient en effet déterminé sa première adhésion*). Une partie des constitutionnels étoient corrompus par la Philosophie moderne, les autres étoient vraiment les Jacobins du clergé, ils auroient voulu pouvoir établir dans l'Église un gouvernement démocratique. Les premiers se sont séparés pour toujours du corps dont ils étoient indignes d'être membres, les autres ont cédé, aussitôt qu'ils ont reconnu que leurs principes de liberté se trouvoient en contradiction avec ceux du gouvernement, en vérité c'est Bonaparte qui les a convertis[2]. »

Le voilà loin des idées que onze ans plus tôt il partageait avec son frère sur la liberté religieuse et le schisme constitutionnel. Mais le souvenir de ses erreurs passées l'incline à l'indulgence pour les constitutionnels repentis : « Une seule Brebis étoit égarée, elle est rentrée dans le bercail, j'en suis bien aise. Il est heureux qu'il ne reste sous ce rapport aucune

1. Inédit. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne*, n° 110. Lettre de fin septembre 1802.
2. Inédit. *Ibid.*

trace des anciennes divisions [1] ». Et, après avoir chargé ses fils de le rappeler au souvenir de « MM. Le Saout et Engerrand », qui tous deux avaient été persécutés et chassés sous la Révolution : « Je félicite, ajoute-t-il, le dernier du plaisir qu'il aura de recevoir chez lui notre Evesque, et je regrette d'être privé de l'avantage et du plaisir de faire sa connaissance [2]. »

Il revient ensuite à la question des prêtres constitutionnels qui, décidément, lui tient au cœur : « Je désire bien apprendre que M. Norjau, curé constitutionnel de Saint-Pierre de Plesguen, s'est réconcilié ; c'est réellement un honnête homme, et de mœurs pures, je ne le crois guère en état ni convenable à remplir une cure, mais c'est un homme essentiel à notre paroisse de Saint-Malo, il faut lui donner une place de chantre, une modique rétribution ajoutée au casuel des messes, lui donner de quoi vivre, et il ne demande que cela. Je serais bien fâché que la cathédralle de Rennes nous l'enlevât. Dis-le à M. le Curé, M. Norjau seul soutiendra le chœur mieux que tout le reste de nos chantres, et il n'est pas indifférent que le service intéresse par sa dignité. Tu sens bien que je te laisse juge de mon opinion à cet égard, il est très probable que tu ne voudras pas, et avec raison, te mesler de ce qui a rapport à la distribution des hommes, qui seront placés d'après des vues sûrement bien meilleures que les miennes. Je puis d'ailleurs, dans le moment, me laisser séduire ou influencer par mon goût pour la musique et les belles voix, depuis que j'ai entendu celles de la cathédralle de Paris [3]. »

Cette réserve nous rappelle à propos qu'avec lui le bon sens ne perd jamais ses droits. Il juge donc, à part lui, ses fils un peu exaltés. Aussi, quand par hasard il lui arrive avec Jean ou Féli, de discuter des idées religieuses et morales, c'est pour les rappeler à la modération, et combattre toute apparence d'exaltation ou d'excès. Lui ont-ils vanté la résignation aux décrets de la Providence ? il leur répond que cette résignation ne doit pas être l'indifférence aux choses d'ici-bas :

1. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 110.
2. Inédit. *Ibid.* Fin septembre 1802. Sans doute Mgr de Maillé venait à Saint-Malo pour présider à l'inauguration du collège qui allait s'ouvrir en octobre.
3. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 110, fin septembre 1802.

« Rien de si vrai que ce que vous dittes de la Providence, et en même tems de si consolant ; mais cette résignation parfaite à ses décrets est fort rare, ne l'a pas qui veut. Le plus heureux des hommes est sûrement celui qui a le plus de courage pour supporter le malheur, le chrétien voit dans le malheur même l'accomplissement des décrets de la divinité, il ne doit s'affliger que de ses fautes, tout cela est vrai, mais l'homme a été créé faible, et plus ou moins sensible à la douleur phisique ou morale. Les réflexions chrétiennes peuvent adoucir ses maux, mais non pas l'empêcher de souffrir plus ou moins d'après son caractère, son tempéramment, celui même qui verrait tous les évènements avec indifférence serait fort à plaindre et fort peu estimable, je ne voudrais pas de lui pour ami. Je me rappelle l'histoire d'une dévotte de notre ville (*le voilà de nouveau à Saint-Malo*) à qui on annonça la mort de son mari. Elle se jette à genoux, reste un quart d'heure en oraison et se lève en disant : « Le sacrifice est fait. » Elle était réellement consolée. N'est-ce pas là l'abus d'une grande idée religieuse ? car je ne pense pas que la résignation, telle qu'elle nous est prescrite, doive nous rendre insensibles aux maux que le Ciel nous envoie. Vous ferez une distinction juste : c'est qu'elle doit nous faire oublier les nôtres et non ceux d'autrui. Mais en s'accoutumant à ne s'affecter de rien, n'est-il pas à craindre qu'un homme devenu insensible d'après des idées religieuses, ne soit ni un mari tendre, ni un bon frère, ni un époux sensible. Mon cher ami, vos principes sont justes, c'est par où j'ai commencé cette petite discution (*sic*), mais il ne faut pas les suivre rigoureusement, ni trop s'accoutumer à regarder avec indifférence les choses d'ici-bas. C'est le cas du rat dans le fromage. Nous nous accorderons sur tout cela au coin du feu, aux Corbières, où nous aurons bien des choses à nous dire [1]. »

Le voilà de nouveau chez lui : admirons comme tout l'y ramène. Rien ne prouve mieux la santé morale de ce solide malouin, issu d'une lignée bretonne, que ce perpétuel retour au sol et à l'horizon natal. Qualités et défauts, chez lui, tout en sort et tout y revient. Cette vertu de la race annonce une descendance honnête, énergique, sachant regarder et voir,

1. *Arch. des Frères*, n° 110. Lettre du 3 avril 1803.

sachant croire parce qu'on le doit, capable de se prendre soit aux faits, soit même aux idées dans la mesure où ils engagent les intérêts du foyer ou les bases de la cité. Alors, la notation sera minutieuse, la description consciencieuse et complète, et l'obstination à défendre la vérité ira jusqu'à la passion. Voilà de solides assises pour la destinée littéraire, philosophique et religieuse de Félicité de La Mennais, son fils.

II

Que devenaient, pendant ce temps, Jean-Marie et Félicité ?

N'allons pas nous imaginer ces deux jeunes gens, dont l'un a vingt ans et l'autre vingt-deux ans, comme de graves philosophes, tout absorbés dans leurs pensées, uniquement occupés de leurs peines intellectuelles. C'est pour Féli que Louis-Marie s'applique à décrire minutieusement ce qu'il voit; et s'il insiste en particulier sur la vie rurale, c'est à la demande expresse de son frère. Nul n'aime davantage la campagne et les voyages. C'est affaire de tempérament, de milieu, d'habitudes d'enfance, de lectures. Comme Montaigne, qu'il a déjà beaucoup pratiqué, il goûte les détails originaux, les particularités des mœurs étrangères. Louis-Marie lui destine donc son explication de la misère espagnole dont il s'enquiert curieusement. Le 24 décembre 1802, le voyageur écrit de Cadix : « Féli m'engage à vous donner la suite de mes observations sur l'Espagne... On est surpris de voir le pays le plus heureusement situé et le plus fertile de l'Europe presque inculte, et la majeure partie de ses habitans dans une extrême misère. En voici la principale raison : le terrein (*sic*) n'est point divisé, ce sont au contraire d'immenses propriétés qui appartiennent soit aux grands seigneurs, soit à l'Eglise. Au moment des récoltes, les bras manquent, et les journées se payent jusqu'à une piastre ; alors dans l'intérieur l'activité est grande, et le journalier gagne dans un court espace de temps de quoi se procurer du pain, de l'ail, de l'huile et du piment dont il se nourrit le reste de l'année. Le travail pour ensemencer est presque nul ; il se borne à donner un seul labour à la terre

tous les deux ans [1]. » Après l'avoir ainsi remuée à quatre ou cinq pouces de profondeur, on l'ensemence : « Lorsqu'il pleut au printemps les récoltes sont excellentes ; mais la sécheresse détruit tout, ce qui n'arriverait pas s'ils donnaient un premier labour à la terre avant de l'ensemencer. Les terres restées en jachère servent de pâture aux moutons, mais une quantité beaucoup plus grande est absolument inculte... jamais on ne porte de fumier où l'on sème ; on le brûle pour n'avoir pas la peine d'aller couper du bois à une plus grande distance, tant est grande l'inertie... Les grands n'habitent point leurs terres, les plus riches couvents sont toujours à court d'argent, et il faut un sol aussi riche pour entretenir une pareille fainéantise [2]. » L'appréciation, juste et sévère, est adressée à quelqu'un qui, sans doute, ne passe point pour un partisan du droit d'aînesse, ni des biens de mainmorte, ecclésiastiques ou non.

Féli n'est pas moins curieux des coutumes religieuses que son frère Jean-Marie. Leurs correspondants leur envoient sans compter les détails qu'ils peuvent désirer ; les processions sont longuement décrites, ainsi que les offices, dans leurs moindres particularités : « On annonce ici comme ailleurs les Églises où il y a des indulgences, le nom du prédicateur, etc. et à la porte de ces églises on voit un prêtre et une femme pour recevoir les aumônes. Hier, à l'église Saint-Antoine, un prêtre qui remplissait cette charge demandait pour Saint-Antoine, et l'autre demandait pour la sainte Trinité : il n'y avait dans les plats que des monnayes de cuivre [3]. » Malheureusement, les mœurs du clergé d'Espagne ne sont faites pour édifier ni les voyageurs, ni leurs curieux correspondants : « Les mœurs de Madrid, si l'on en croit les habitans honestes de cette capitale, sont les plus débordées de toute l'Europe. Les grands et le clergé donnent l'exemple de tous les vices. Je n'entrerai dans aucun détail, ils saliraient le papier, mais le vice ne se cache pas, il marche la teste levée, et c'est alors le dernier excès de la dépravation. Le nombre des étudians excède cinquante mille en Espagne. Vous en trouvez fréquemment sur les grands chemins demandant l'aumône, et on n'aime pas à les y rencontrer. Notre conducteur pria hier un de ces Messieurs

1. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 110.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

qui nous suivait de marcher devant ou derrière. Nous lui avions fait la charité. Ils apprennent à pincer la guitare et vont faire dancer dans les campagnes; en quêtant, de là ils viennent dans les villes, continuent leurs études bien faibles, ils reçoivent les ordres dès qu'ils peuvent dire la messe : ils ont de quoi vivre, et les meilleurs prêtres sortent encore de cette classe. Les étudians riches ou aisés mènent la vie la plus licentieuse; nous l'avons vu très souvent. Comment pourrait-on espérer des ministres du culte dignes du sacerdoce avec une pareille éducation [1] ? »

Les Bulles du Pape concernant le clergé espagnol intéressent beaucoup Jean-Marie et Félicité; ils voudraient force détails à ce sujet; mais leur frère est bien en peine de leur en donner : « On ne parle point ici des Bulles du Pape concernant le clergé d'Espagne, écrit-il le Dimanche des Rameaux, et sûrement beaucoup moins qu'en France. Il y en a qui vont jusqu'à douter de leur existence. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'on craint de se compromettre, et qu'on attend la décision de la cour de Madrid, non sans y penser, mais sans émettre d'opinion [2] ... » Le mardi suivant, le correspondant a pu recueillir quelques renseignements plus précis qu'il s'empresse de communiquer : « On croit généralement que peu à peu on réformera les abus, mais on doit aller fort doucement. On croit aussi que le Roy ne fera usage des dernières Bulles qu'avec la plus grande circonspection, surtout si la guerre a lieu. Cependant les moines seroient fort peu regrettés ; mais le renvoi dans la société de plus de quarante mille individus sans état pourrait être dangereux [3]. » — La révolution l'a rendu beaucoup plus prudent qu'autrefois.

Félicité demande aussi des renseignements sur la politique espagnole, en échange de ceux qu'il envoie sur le Code civil, et qui, du reste, on l'a vu, sont médiocrement accueillis. M. de La Mennais, si occupé qu'il soit, trouve pourtant le moyen de satisfaire à ces curiosités; le 11 juillet 1803 il lui mande de Poncorvo quelques détails sur la famille royale : elle « était dans la capitalle, elle se montrait tous les jours soit aux taureaux ou au Prado, et j'ai été surpris du morne silence qu'on garde en sa présence. Il est l'expression du mé-

1. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 110, 11 juillet 1803.
2. Inédit. *Ibid.* 3 avril 1803.
3. Inédit. *Ibid.* 5 avril 1803.

contentement général qui porte principallement sur la Reine et le Prince de la Paix qui depuis assez longtemps ne se voyent que politiquement. Le favori a montré la plus grande ingratitude pour sa bienfaitrice[1]. »

La curiosité satisfaite, on s'occupe des travaux des champs, et Dieu sait avec quelle ardeur et quel soin notre Féli s'y applique : il a, dès la mi-janvier, fait commencer la taille des arbres ; il va, de concert avec Jean-Marie, planter des patates ; il s'inquiète de fumer la terre : le temps est-il venu ? faudra-t-il employer tout le fumier de l'étable ? en faudra-t-il mettre partout ? Son père le tranquillise. Il ne faut pas faire de très bonne heure une grande couche, ni surtout aller dépenser tout le fumier des vaches[2]. En mars, Féli sème des glands de liège et rêve d'une serre à construire. Et les orangers ? on ne doit pas les sortir avant la mi-may, et encore, si le temps est beau ; « mais dès la mi-avril ouvrez la fenêtre du midi toute la journée, et arrosez plus que dans l'hiver, voilà la meilleure méthode ». Du reste, tout ce qu'ils décident et tout ce qu'ils exécutent, M. de La Mennais est résolu à le trouver pour le mieux : il leur a cédé la main, à distance on ne peut juger aussi bien que sur place[3].

Mais nos gentilshommes campagnards ont d'autres préoccupations plus graves, auxquelles il faut bien cependant revenir. Félicité, qui s'intéresse aux études de Jean-Marie, s'en entretient naturellement avec lui. Chateaubriand a préparé les voies en détournant l'attention sympathique de Félicité vers la religion. Il a la curiosité religieuse. Seulement, Chateaubriand, qui l'a réveillée, ne l'a pas pleinement satisfaite.

III

Sans doute, au milieu des magnificences verbales qu'il prodigue à toutes les pages, et parmi ces chants d'un poète inspiré, de fortes pensées se recueillent, souvenirs des démonstrations passées, ou même inventions du génie, fé-

1. Inédit. *Arch. des Frères*, nº 110, 11 juillet 1803.
2. *Ibid.* Lettre inédite du 1er février 1803.
3. Inédit. *Ibid.*, 3 avril 1803.

condes pour d'autres esprits. Telles, par exemple, les lignes où l'auteur montre les dogmes chrétiens tournant « dans le cercle d'une logique inévitable », en sorte qu'en nier ou contester un seul, c'est s'obliger à les abandonner tous, comme au contraire en accepter un, c'est aussi les embrasser tous : « Un seul point admis vous force d'admettre tous les autres. Il y a plus : si vous espérez échapper en niant le principe, tel, par exemple, que le péché originel, bientôt, poussés de conséquence en conséquence, vous serez forcés d'aller vous perdre dans l'athéisme : dès l'instant où vous reconnaissez un Dieu, la religion chrétienne arrive, malgré vous, avec tous ses dogmes[1]. » Projet d'une apologétique démonstrative et contraignante, que Félicité fera sienne, quand les temps seront arrivés. — Dans le détail, bien des suggestions frappantes se gravent à jamais pour lui : la preuve du péché originel, tirée du contraste entre l'universelle harmonie et la désunion intérieure qui fait la misère de l'homme : « Un choc perpétuel existe entre son entendement et son désir, entre sa raison et son cœur... L'homme, tel que nous le voyons, n'est vraisemblablement pas l'homme primitif. Il contredit la nature : déréglé, quand tout est réglé, double, quand tout est simple, mystérieux, changeant, inexplicable, il est visiblement dans l'état d'une chose qu'un accident a bouleversée : c'est un palais écroulé et rebâti avec ses ruines : on y voit des parties sublimes et des parties hideuses, de magnifiques péristyles qui n'aboutissent à rien, de hauts portiques et des voûtes abaissées, de fortes lumières et de profondes ténèbres. » C'est l'orgueil de la pensée qui perdit l'homme en détruisant l'équilibre des facultés, et produisant la fausse science dont le siècle est fier. « Tel fut l'incident qui changea l'harmonieuse et immortelle constitution de l'homme. Depuis ce jour, les éléments de son être sont restés épars, et n'ont pu se réunir[2]. » — Voici encore la preuve de l'immortalité par « ce désir de bonheur qui nous tourmente », tandis que « nos passions ici-bas se peuvent aisément rassasier », « insatiable et sans objet naturel est notre désir de félicité ». « Il est certain que notre âme demande éternellement; à peine a-t-elle obtenu l'objet de sa convoitise, qu'elle demande encore; l'univers entier ne la satis-

1. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, 1re partie, liv. Ier, chap. iv.
2. *Ibid.*, liv. III, chap. iii.

fait point. L'infini est le seul champ qui lui convienne[1]. » — Ailleurs, c'est la démonstration que l'athéisme est funeste au bonheur humain[2], car il prive les misérables de leur seule consolation, et désole d'inquiétudes les heureux du monde; ou bien, la critique, plus frappante sinon plus juste, de la philosophie politique du dix-huitième siècle : « Les sages de la Grèce envisageaient la société sous des rapports moraux; nos derniers philosophes l'ont considérée sous les rapports politiques. Les premiers voulaient que le gouvernement découlât des mœurs; les seconds, que les mœurs dérivassent du gouvernement. La philosophie des uns s'appuyait sur la religion, la philosophie des autres sur l'athéisme. Platon et Socrate criaient aux peuples : « Soyez vertueux, vous serez libres »; nous leur avons dit : « Soyez libres, vous serez vertueux. » La Grèce, avec de tels sentiments, fut heureuse. Qu'obtiendrons-nous avec les principes opposés[3] ? » Enfin, toujours dans cette pensée inquiète du bonheur humain, quelles pages d'une vérité profonde et définitive, qui montrent l'utilité des couvents et des monastères, et quelle flétrissure méritée elles impriment sur les fronts des faiseurs de ruines : « C'est une philosophie bien barbare et une politique bien cruelle, leur dit-il, que celles-là qui veulent obliger l'infortuné à vivre au milieu du monde... Il faut une charité plus magnifique que la nôtre pour soulager l'indigence d'une âme infortunée ; Dieu seul est assez riche pour lui faire l'aumône[4]. »

Mais ces vérités précieuses qui, en évoquant la réflexion, contribuent, elles aussi, dans le *Génie du Christianisme*, à ramener la gravité sur des lèvres habituées au rire, à désarmer l'insouciance railleuse, ne se rencontrent que par accident au cours du célèbre ouvrage; tout son effort porte ailleurs : enchanter, surprendre et séduire, et substituer la mode chrétienne à la mode antireligieuse, tels furent ses moyens et son but. Ils excluaient les développements arides, ou simplement sévères, et ces démonstrations qui exigent l'attention patiente et soutenue que les salons n'accordent point. Sans tomber dans le ridicule de reprocher à Chateaubriand les insuffi-

1. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*. 1re partie, liv. VI, chap. I.
2. *Ibid.*, chap. V.
3. *Ibid.*, 2e partie, liv. I, chap. IV.
4. *Ibid.*, 4e partie, liv. III, chap. III.

sances d'une œuvre qui fut ce qu'il la voulut, et dont la portée fut immense; sans nier même qu'à ce point de vue les émotions qu'il éveille durent agir très puissamment sur la vive imagination de Féli, et sur son cœur déjà malade; sans méconnaître surtout, qu'admirablement adaptée à la fin religieuse qu'elle poursuivait, elle a, retournant l'opinion, ruiné l'athéisme mondain, reconnaissons cependant qu'elle ne pouvait jusqu'au bout satisfaire ceux qui, dans cette voie nouvelle, désiraient continuer leur marche. Oui, le résultat acquis, le génial introducteur leur ayant fait passer le seuil du temple et leur en ayant détaillé les splendeurs, que d'âmes désiraient davantage ! Félicité de La Mennais était de ces âmes-là.

A vrai dire, Chateaubriand même ne l'aurait pas délaissé; au lecteur qui réclame un guide, et qui rêve, s'attachant au temple, d'y demeurer et, non seulement d'y prier, mais d'en vivre l'âme profonde, vous savez de quel geste et de quel ton il présente Pascal : « Il y avait un homme qui, à douze ans, avec des *barres* et des *ronds*, avait créé les mathématiques; qui, à seize, avait fait le plus savant traité des coniques qu'on eût vu depuis l'antiquité; qui, à dix-neuf, réduisit en machine une science qui existe tout entière dans l'entendement; qui, à vingt-trois ans, démontra les phénomènes de la pesanteur de l'air et détruisit une des grandes erreurs de l'ancienne physique; qui, à cet âge où les autres hommes commencent à peine de naître, ayant achevé de parcourir le cercle des sciences humaines, s'aperçut de leur néant, et tourna ses pensées vers la religion; qui, depuis ce moment jusqu'à sa mort, arrivée dans sa trente-neuvième année, toujours infirme et souffrant, fixa la langue que parlèrent Bossuet et Racine, donna le modèle de la plus parfaite plaisanterie comme du raisonnement le plus fort; enfin, qui, dans les courts intervalles de ses maux, résolut par abstraction un des plus hauts problèmes de géométrie, et jeta sur le papier des pensées qui tiennent autant du dieu que de l'homme : cet effrayant génie se nommait *Blaise Pascal*.

« Il est difficile de ne pas rester confondu d'étonnement, lorsqu'en ouvrant les *Pensées* du philosophe chrétien, on tombe sur les six chapitres où il traite de la nature de l'homme. Les sentiments de Pascal sont remarquables surtout par la profondeur de leur tristesse et par je ne sais

quelle immensité : on est suspendu au milieu de ces sentiments comme dans l'infini. »

Or, Pascal n'a tant de génie que parce qu'il est chrétien. Il est facile de « faire voir combien Pascal *sophiste* eût été inférieur à Pascal *chrétien* ». Nulle part il n'est plus grand que « dans ses six chapitres sur l'homme. Or ces six chapitres, qui roulent entièrement sur la chute originelle, *n'existeraient pas si Pascal eût été incrédule*[1]. »

Tel est le guide auquel Chateaubriand confie celui qu'il sut gagner : « Quels rapports moraux, politiques ou religieux, se sont dérobés à Pascal ? Quel côté des choses n'a-t-il point saisi ? « Le *Génie du Christianisme* lui-même, et de l'aveu de son auteur, n'est autre chose qu' « une petite et faible partie » de l'ouvrage rêvé par Pascal[2]. Dans les citations relevées plus haut, celles dont la force de pensée semble avoir, plus qu'aucune autre, séduit notre Félicité, qui déjà n'a reconnu Pascal ? L'auteur du *Génie* dont on ne saurait exagérer la dette envers l'auteur des *Pensées*, mais qui s'en acquitte en quelque manière par le puissant renouveau qu'il va lui donner, conduit donc au Pascal compris, c'est-à-dire vécu, débarrassé de l'ininteligent commentaire d'un Voltaire ou d'un Condorcet. Il a fait justice, en effet, de ces deux éditions fâcheuses, où l'étroitesse d'esprit des philosophes s'étale avec outrecuidance : « Il y a un monument curieux de la philosophie chrétienne et de la philosophie du jour : ce sont les *Pensées* de Pascal commentées par les éditeurs. On croit voir les ruines de Palmyre, restes superbes du génie et du temps, au pied desquelles l'Arabe du désert a construit sa misérable hutte[3]. »

Avant d'accompagner Féli jusqu'à ces ruines magnifiques que Chateaubriand lui montre du geste, prenons avec lui la main de Jean-Marie, qui parcourt une voie prochaine, et qui d'autre sorte, y conduit. En suivant, comme Félicité, l'une après l'autre, ces deux routes, nous ne nous égarerons point.

1. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, 3e partie, liv. II, chap. vi.
2. F. de Lamennais dira au contraire : « L'ouvrage de Pascal doit tenir en entier dans le mien et n'en fera guère plus de la moitié. »
3. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, 3e partie, liv. II, chap. vi.

CHAPITRE III

LA CONVERSION DE FÉLICITÉ DE LA MENNAIS (1802-1804)

I. Guérison intellectuelle : Nicole et Pascal contre Jean-Jacques. — II. Premiers résultats, inquiétudes, sollicitations du milieu. — III. L'article inédit sur Parny. — IV. La victoire de Jean-Marie.

I

Tandis que Félicité s'enchante de Chateaubriand, nous connaissons les lectures de Jean-Marie avec lequel, de septembre 1802 à juillet 1803, pendant tout le voyage de leur père et de Louis-Marie en Espagne, il reste onze mois tête à tête : elles concernent surtout « l'autorité de l'Eglise et les moyens de repousser les sophismes des hérétiques[1] ». Et nous comprenons à demi-mot quelles intentions, quels besoins pressants et tout proches de lui aiguillonnent le jeune sous-diacre dans ses recherches, quelles objections il veut réfuter, quelle âme enfin il veut regagner à Dieu. Il lit le *Traité des Prescriptions* de Tertullien, les petits *Traités* de Nicole, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et celle de Fleury, le *Traité du Sacerdoce* de saint Jean Chrysostome[2]. Partout c'est l'apologie, c'est la défense de l'autorité contestée par Rousseau, qu'il cherche et qu'il veut trouver.

1. Ropartz, *la Vie et les Œuvres de J.-M. Robert de la Mennais*, 1 vol. in-8, Paris, Lecoffre, s. d., p. 30. Lettre de J.-M. de La Mennais du 10 décembre 1802.
2. *Ibid.*

Voilà donc venu l'instant décisif où se heurtent dans l'esprit de Félicité deux courants opposés d'idées; sa conversion intellectuelle va résulter de ce conflit entre l'individualisme religieux soutenu par tout son passé d'enfance et de famille, et par ce tempérament mobile que les plus dures épreuves ne dompteront pas, et le catholicisme appelé par la lassitude présente, par les troubles du cœur et les émotions qu'éveilla le *Génie du Christianisme*, enfin par ses confuses aspirations vers un ordre nouveau d'où sortiraient pour lui le bonheur et la paix.

Point de philosophie contentieuse et desséchante, mais aussi, point de « fanatisme meurtrier »; une religion sans mystères, sans obscurités, sans recours au principe d'autorité, qui divise à jamais les hommes; une religion indifférente aux dogmes spéculatifs, indifférente aux cérémonies du culte, pure affaire de police, mais qui, révélée dans la conscience, dans le cœur de chacun de nous, n'y présente que des vérités claires, utiles, universelles: voilà le sommaire et l'essence de la doctrine religieuse de Rousseau: « Qu'on me prouve aujourd'hui qu'en matière de foi je suis obligé de me soumettre aux décisions de quelqu'un, dès demain je me fais catholique, et tout homme conséquent et vrai fera comme moi[1]. »

Or, en ces années du dix-huitième siècle finissant, Port-Royal, entre le double succès de l'*Emile* et du *Dictionnaire Philosophique*, jette encore une dernière flamme. Le bon Nicole surtout[2], avec sa morale très pure, très chrétienne, et pourtant d'une humanité si intime et si vraie, sait encore le chemin des âmes[3].

1. Rousseau, *Lett. de la Mont.*, part. I, lettre II. Cf. sur Lamennais et Rousseau : F. Duine, *Notes de Lamennais en marge d'un exemplaire de Rousseau.* Brochure in-8, Rennes, imprimerie Simon, 1907. (Extrait de *l'Hermine*, n° de janvier 1907.)

2. *Essais de morale* de Nicole, Paris, Guillaume Desprez, 1730, 9 vol. in-18. (*Catalogue de la bibliothèque de F. Lamennais*, p. 25, n° 396.)

Je pense qu'il faut reporter à cette époque ce que Sainte-Beuve écrit de Félicité de La Mennais : « *Il goûtait les Essais de Morale de Nicole plus que le reste.* » Sainte-Beuve a dû mal interpréter les notes que l'abbé Jean lui avait communiquées, à moins que la famille n'ait imaginé cette extraordinaire précocité pour rendre vraisemblable la légende des discussions théologiques et du refus de première communion à dix ans. Cf. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 210.

3. Léon Séché, *les Derniers Jansénistes*, in-8, Paris, Perrin, 1891, t. I, pp. 236-237.

Combinez donc la doctrine des *Traités de Morale* avec celle de l'*Histoire ecclésiastique* et des *Prescriptions*, les principales objections de Rousseau tombent, et lui-même, ainsi corrigé, semble vous conduire par la main à la vérité catholique. Perdu dans cet océan des doctrines et des opinions contraires, vous cherchez la certitude, et vous posez en principe que Dieu, qui vous la doit, vous en a procuré les voies. Ces voies sont-elles la « raison seule » ? Sans doute « si Dieu ne donne à votre esprit que les lumières *naturelles*, vous pourrez vous sauver avec la religion *naturelle ;* mais si à ces lumières il en ajoute de nouvelles que vous rejetiez, qu'y a-t-il d'étonnant que Dieu vous punisse du mépris que vous aurez fait de ses dons ? N'admettez-vous pas qu'on est justement puni du mépris qu'on fait des lumières naturelles[1] ? »

Or, si faible et si caduque, votre raison ne peut vous éclairer. Si la lumière existe, elle n'est qu'en Dieu, et puisque les voies naturelles d'y accéder vous sont fermées, Dieu seul, par la révélation seule, peut vous y faire participer. Le mot de révélation vous effraie ? « Vous trouviez les mêmes embarras, les mêmes mystères, la même obscurité, quand il était question de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Tout cela cependant ne vous a point arrêté. Pourquoi, lorsqu'il s'agit de la révélation, les prémisses étant les mêmes, la conclusion seule a-t-elle changé[2] ? »

Il faut donc une révélation. Cette révélation est-elle intérieure comme le croit Rousseau ? Voilà que votre raison individuelle s'en institue de nouveau juge, juge en dernier ressort, juge infaillible et souverain. Mais débile comme elle l'est, qu'aurons-nous, je vous prie, gagné ? La révélation ne participera-t-elle pas de toutes les faiblesses, de toutes les incertitudes de la raison qui l'explique ? Dans le principe même de Rousseau, il faut donc que la révélation soit extérieure : elle ne nous fera certains qu'à ce prix. Mais alors, la raison individuelle perd tous ses droits à la juger. Est-ce à dire que nous soyons réduits à cette extrémité de choisir au hasard, sans autre alternative qu'une croyance aveugle, une obéissance servile à l'autorité des hommes, que le fanatisme en un mot, avec son cortège de violences et de crimes,

1. Duine, *Notes de Lamennais en marge d'un exemplaire de Rousseau*, p. 9.
2. *Ibid.*, pp. 8-9. Je cite le texte même de Féli.

ou le scepticisme? Notre soumission sera raisonnable, au contraire; car, puisque la certitude est nécessaire à la vie de l'esprit, et ne se trouve point dans les voies naturelles; puisqu'on s'accorde à reconnaître que le Créateur a dû nous en accorder les moyens; est-il une attitude plus raisonnable que celle de la raison humiliée et soumise, et, pour tout dire, sanctifiée par la grâce? Des preuves lui sont offertes, contestables à la vérité pour une raison sans discipline, évidentes pour celle qui comprit son néant, et l'impossibilité de trouver par une autre voie un terrain solide où s'asseoir. Rien n'est plus raisonnable que soumettre sa raison dans les choses qui sont de la foi.

Mais cette raison disciplinée se plie aux volontés des hommes, à l'autorité que Rousseau redoute si fort. Qui le croira? S'il est vrai qu'elle fait profession de ne s'incliner que devant la parole divine: n'obéir qu'à Dieu, c'est être affranchi des hommes, c'est véritablement être libre. Direz-vous que, passant par les mains humaines qui nous la transmettent, la révélation nous met sous la dépendance des hommes qui s'en instituent les gardiens? Mais l'Eglise est d'institution divine; elle a reçu les promesses avec le dépôt; elle se borne à conserver pieusement ce dépôt, n'y ajoutant rien, n'en retranchant rien; elle oppose, par son magistère infaillible, les définitions nécessaires de la doctrine révélée, une, immuable, universelle, aux criminelles tentatives des hérétiques contre le trésor inestimable dont elle a reçu la garde. — Que la raison soumise remonte donc le cours ininterrompu de la tradition, depuis le moment présent jusqu'à la seconde, et plus haut encore, la première révélation; elle ne s'écriera pas, comme la raison rebelle: que d'hommes entre Dieu et moi! Mais elle bénira ces témoignages unanimes et continus qui, l'arrachant aux incertitudes, aux misères de la condition mortelle, fondent sa science et sa certitude sur la révélation divine, sur Dieu même qu'ils lui font toucher. Plus d'opinions humaines, dès lors, pour régler notre conduite, mais des dogmes certains, et qu'il est souverainement raisonnable de croire: comme la raison individuelle, abandonnée à elle-même, nous livre sans défense à la tyrannie des passions et des hommes, la raison, appuyée et fondée sur la révélation, nous fait participants de la vérité, nous rend certains et nous affranchit. L'autorité de la révé-

lation, au sens catholique, est le fondement de la certitude, le principe de la raison, la base de la liberté.

Le bon Nicole s'adresse pourtant à l'esprit plus qu'au cœur. Lorsque ses *Essais* avaient paru, l'abbé de Rancé, encore sous le charme de cette analyse si délicate, si précise, et d'une impitoyable, mais si pénétrante et si exacte rigueur, avait félicité l'auteur : « J'ai lu votre livre, écrivait-il, avec un plaisir et une édification que je ne puis exprimer. Toutes les vérités y sont pures et vives, et vous les rendez si sensibles et si palpables, que, si notre corruption n'était pas telle qu'elle est, *que nos âmes fussent moins appesanties par le poids de nos cupidités et de nos anciennes habitudes*, vous nous feriez faire un grand chemin en peu de temps. Cependant, *si le cœur n'est pas emporté, l'esprit est convaincu*, et n'a rien, ce me semble, dont il puisse se servir pour combattre des principes si constants et des preuves si solides et si évidentes[1]. » Voilà, plus de cent ans à l'avance aperçu, l'état où l'excellent Nicole dut laisser son jeune lecteur.

*
* *

Un autre, à travers les glaces d'une première conversion intellectuelle[2], les sollicitations de l'amour-propre humain, les angoisses, les sécheresses intérieures, et cette sombre désolation dont l'exacte vision de l'humanité vivante a comme imprégné ses *Pensées*, un autre s'est élevé aux délicieux transports de l'ineffable et parfaite union[3]. Si la page célèbre du *Génie du Christianisme*[4], si la récente édition qui avait remis les *Pensées* en une éclatante lumière n'attiraient pas l'œil de Féli,

1. Cf. Séché, *Derniers Jansénistes*, t. I, p. 237.

2. Voyez à ce sujet *la Conversion de Pascal* dans *l'Inquiétude religieuse* (2e série), de Henri Bremond, 1 vol. in-16, Paris, Perrin, 1909.

3. Cf. Victor Giraud, *Blaise Pascal*, 1 vol. in-16, Hachette, 1910, pp. 276-330.

4. Troisième partie, livr. II, chap. vi. De l'étude des citations de Pascal dans le premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, il résulte que Félicité de La Mennais avait lu Pascal dans l'édition de Paris, in-12 (1725 et 1772). Une seule citation en effet ne se réfère pas à cette édition : elle se trouve dans les dernières lignes du tome Ier et renvoie aux *Pensées*, t. II, p. 233, édit. de 1803 : c'est à Saint-Sulpice qu'il avait dû exceptionnellement emprunter l'exemplaire auquel cette citation se réfère. L'édition de 1803 ne figure pas au catalogue de sa bibliothèque. On y trouve : 1° *Pensées de Pascal sur la religion et autres sujets*, Paris, 1725, in-12 (n° 524, p. 33) et 2° *Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Renouard, 1772, 2 vol. in-12 (n° 525, p. 33).

il n'en eût pas moins découvert cette incomparable source de méditations et de vie[1]. La voie de Nicole à Pascal est tracée : c'est la même pensée qu'on retrouve, avec les éclats du génie, et ces accents qui vont au cœur, dont Nicole ignorait le secret : « Il faut, dit Pascal, après avoir connu la vérité par la raison, tâcher de la sentir, et de mettre notre foi dans le sentiment du cœur ; autrement elle sera toujours incertaine et chancelante[2]. » Nicole n'avait pas vu cela ; et c'est le mal, le mal cruel dont souffre tant Félicité. Qui, soulevant cette âme inclinée vers la terre, y allumera l'étincelle et lui fera sentir son Dieu ? Qui donc, aux affections humaines, de déceptions en déceptions inlassablement poursuivies, substituera l'amour divin, en ce cœur trop tendre pour l'homme, en ce cœur si passionné pour la créature ? Comment triomphera-t-il de son indifférence pour Dieu, si haut, si lointain, et trop silencieux aussi, ce chercheur de tendresse, cet exigeant d'amour, qui les veut pour lui sans réserve, et qui n'en a pas rencontré la réalité sur la terre ?

Il est des expériences d'amour, d'amour féminin, maternel, et du plus profane peut-être, sans lesquelles l'amour divin reste une abstraction pour nous. Celui qui ne fut pas aimé de cet amour exclusif et tendre, n'entrera pas dans le sanctuaire par la porte d'ivoire, par la porte enchantée des rêves. D'autres, et de plus sûres peut-être, lui resteront ouvertes, pourvu que le désir ardent, anxieux d'être aimé ne règne pas en maître, en tyran, sur son âme et sur sa pensée. Ce renoncement du cœur à toute affection terrestre, facile aux heureux qui goûtèrent la douceur des irremplaçables tendresses, facile encore à ceux-là mêmes qui n'en sentirent pas le besoin, est insurmontable aux âmes qui, sans les avoir connues, en portent comme un mal incurable, l'irréalisable espérance, l'invincible besoin en elles. Voilà le mal de Félicité.

S'il ouvre les *Pensées* telles qu'il les avait alors, et qui, sous leur petit volume, dans leur pieuse, discrète et si adorable simplicité, avaient su conserver l'esprit de leur auteur ;

1. Féli « avait fait, dès 1802, des extraits de l'auteur des *Pensées* ». (Duine, *Lettres inédites de La Mennais et documents nouveaux*. Annales de Bretagne, n° de janvier 1913, p. 200). Il nous reste un cahier de ces extraits.

2. *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, à Paris, chez Guillaume Desprez, rue Saint-Jacques, à Saint-Prosper, 3e édit., 1 vol. in-12, 1671, § XXVIII.

s'il les lit à son habitude, la plume en main, et sans perdre de vue les précieuses indications de la *Préface* sur « le dessein de M. Pascal » et le plan qu'il avait conçu, quelle lumière ! et d'abord, quelle confirmation dans sa voie ! Voici dès l'abord des encouragements, sévères sans doute, et faits pour effrayer, mais d'une éloquence si passionnée, si ardemment persuasive, contre ces sécheresses intérieures, cette stérilité religieuse du cœur, ce délaissement spirituel qui ressemblent tant à de l'indifférence, et qui sont le châtiment réservé, peut-être, à l'indifférence passée. Dès le volume ouvert, éclate le premier chapitre *Contre l'indifférence des athées*[1]. Qu'ils apprennent au moins quelle est cette religion qu'ils combattent, avant que de la combattre. Se vante-t-elle de leur donner une vue claire de Dieu ? Elle dit au contraire que l'homme est dans les ténèbres, que Dieu est un Dieu caché, qui ne se découvrira par les marques sensibles qu'il a mises dans son Eglise, qu'à ceux qui le cherchent de tout leur cœur. Et puisqu'ils font hautement profession de négligence dans la recherche du vrai, que font-ils, que confirmer par cette obscurité où ils sont, l'une de ces vérités, qui est la misère de la condition humaine, sans toucher à l'autre, qui est la rédemption par le Christ ? Insupportable négligence, à ne considérer que leurs intérêts : « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est[2]. » Leur indifférence est monstrueuse, car il s'agit de leur tout ; entre eux et le néant ou une éternité de malheur, il n'y a que la vie, qui est la chose du monde la plus fragile ; et s'ils se plaisent dans ce doute, s'ils y sont tranquilles et satisfaits, s'ils en font profession, s'ils s'en vantent, quel mot qualifiera leur extravagance[3] ? Lui qui si longtemps vécut dans une orgueilleuse ignorance des seules vérités essentielles, de quelle âme croyez-vous qu'il entende, qu'il reçoive ces célèbres invectives ?

Mais que de clartés pour ceux qui veulent voir ! Félicité — son œuvre un jour en témoignera — recueille passionnément ces rayons qui peut-être échaufferont son cœur. Car il dé-

1. Cf. l'édition de Paris in-12 (1671 et 1725), pp. 1 et sq.
2. *Pensées*, éd. in-12, pp. 3-4.
3. *Ibid.*, p. 7.

couvre l'explication pénétrante et sentie des contradictions qui le déchirent et des mortelles angoisses qui l'étreignent. Il se voit, peint pour lui-même, avec son espoir impatient, inlassé du bonheur, le mirage dont vivent désormais et son cœur et tout son esprit, le principe secret de ses maux, et le remède, l'unique et victorieux remède dont il appelle, en criant vers Dieu, le bienfait. Connaître Dieu en chrétien ! En avoir cette connaissance d'amour dont la source est le vif sentiment de notre misère et de notre indignité[1] ! Mouvement victorieux du cœur qui, par l'entremise du Sauveur, nous unissez pour jamais à son Père, c'est vous qu'entre le désespoir et l'orgueil, à travers des sécheresses cruelles, poursuit, appelle ce cœur si tendre et si facile aux créatures. Et pourtant, Dieu sensible au cœur sera-t-il jamais son partage ?

Il ne suffit pas, sans doute, d'avoir compris, ni même d'être soumis pour goûter la suprême félicité de l'esprit confondu en Dieu, ni l'allégresse de l'âme religieuse qui, communiant avec son Créateur, n'agit et ne vit plus qu'en lui : amertume et paix crucifiante sont encore, sont toujours le lot de Féli. La joie immense, le bonheur sans mélange dont il entrevoit les douceurs, ne fait qu'aviver la souffrance de la privation ! Hélas, même avec Pascal il n'entre qu'en songe, en de fugitifs instants, au céleste jardin des âmes.

II

Dans les hautes régions de l'intelligence où le combat s'est livré, Rousseau désormais semble vaincu ; mais il n'est pas chassé du cœur. Sans doute, vivant tout près de Jean, soutenu, consolé par lui, Félicité subit, dans ces obscures régions de la sensibilité où s'élaborent les conversions, l'influence de ce jeune et charmant apôtre. La douce habitude de ne se point quitter, la force persuasive qui émane de la ferme conviction de Jean-Marie, le besoin d'aimer qui tourmente Félicité, ce passionné besoin d'un appui, d'un conseiller et d'un guide à

1. *Pensées*, éd. de Paris, in-12, § XX, p. 149

qui se confie tout son cœur, aspiration douloureuse qui trouve en un frère aîné si ferme dans sa voie, si désintéressé, si scrupuleux, d'un si beau caractère, un admirable objet, tout conspire à gagner son âme à la vérité qu'il comprend. Déjà même il va la prêchant, non sans quelque intempérance, et quelques excès de logique : s'il écrit à son père, en commun avec Jean-Marie, et s'il vante, dans sa lettre, la résignation chrétienne à la Providence, c'est pour pousser le précepte jusqu'à l'indifférence totale et l'absolu mépris des choses d'ici-bas[1]. Et s'il prend la plume, c'est déjà pour la mettre au service de l'Eglise. Témoin un article inédit sur les *Indulgences*[2], dont nous avons pu retrouver le manuscrit auto-

1. *Arch. des Frères*, n° 110. Lettre de M. de La Mennais du 3 avril 1803.
2. Voici cet article entièrement inédit :

Indulgences.

Un certain Abbé Gautier, qui signe, *Le citoyen Prêtre Michel Gautier*, a fait réimprimer à Turin, en 1800, un Catéchisme sur les Indulgences, ou plutôt contre les Indulgences, composé par Mgr Sciarelli, évêque de Colle en Toscane, petit in-12 de 46 pages, y compris le frontispice et la préface.

L'auteur établit d'abord que « l'Indulgence est une rémission ou diminution de la pénitence prescrite par les canons à ceux qui seroient tombés dans quelque faute grave ». Il s'étend ensuite sur l'ancienne discipline relativement à la pénitence, et il convient que l'Eglise a le droit de dispenser des peines portées contre les pécheurs par les canons, toutefois avec beaucoup de réserves et sans que l'auteur se rende trop garant de ce qui en pourra résulter : car voici comme il s'explique (p. 23) : « D. S'il en est ainsi, l'Eglise ne peut donc pas user arbitrairement du « pouvoir qu'elle a reçu de Dieu d'accorder des Indulgences ? R. Non « certes. L'Indulgence est un acte de juridiction et même de justice, *qui « présuppose une espèce de discussion et de jugement*, pour savoir s'il con- « vient ou non de l'accorder, et en quel degré on doit l'accorder. De là « vient que toutes les Indulgences ne sont pas égales pour tous », etc.

Ces développements vont jusqu'à la page 24 où commence une autre question... Je vous avertis que ce n'est pas Luther qui parle :

« D L'indulgence qui est accordée correspond-elle à un temps quel « conque pendant lequel on devait souffrir dans le Purgatoire ? J'avais « ouï dire, etc...

« R. C'est une erreur très grossière.

« D. Mais n'y a-t-il pas dans l'Eglise *un certain trésor* inépuisable com- « posé des mérites de J.-C. et des saints, etc. ?...

« R. Vous êtes dans une très grave erreur. Votre trésor est une inven- « tion de quelques théologiens scolastiques qui vivaient dans les siècles « d'ignorance, lesquels ayant perdu de vue la réalité de l'Indulgence « qui consiste dans la dispense de quelque partie de la pénitence pres- « crite par les canons, pénitence tombée alors en désuétude ; et qui, d'un « autre côté, trouvant dans la tradition que l'Eglise a le pouvoir d'ac- « corder des Indulgences, inventèrent un prétendu trésor, dont la dispo-

graphe, et qui est de beaucoup le plus ancien qu'il nous ait laissé de sa main. Le document prouve que, dès le commencement de 1803, et peut-être même plus tôt, Félicité rompait des lances en faveur des doctrines qui, dans la religion catholique, sont trop souvent la pierre d'achoppement de ceux qui n'ont pas la foi, même lorsqu'ils en ont le désir.

N'allons pas nous y tromper cependant : la conversion n'est pas complète. Retour imparfait encore de l'enfant prodigue et sauvage, timide réconciliation, elle l'assied au divin banquet, mais non loin des portes ouvertes, aux places que l'on garde aux passants. Le Christianisme est devenu pour lui une

« sition et la distribution dépendoit de la Volonté et du bon plaisir de « l'Eglise ou plutôt du Pape. »

On a vu ce que c'est que les Indulgences selon l'auteur ; voyons selon lui encore comment l'Eglise doit les appliquer.

« D. L'Eglise peut-elle user généralement envers tout le monde de cette « Indulgence, remettant en général à tous les pénitens tout ou partie de « leur pénitence ?

« R. S'il en était ainsi, l'E. bien loin d'être une fidèle dépositaire de la « puissance que *Christ* lui a confiée, en serait plutôt une dispensatrice « infidèle. J'ai dit que l'Indulgence se concède par une espèce de juge- « ment, un acte de juridiction et comme de justice, qui suppose un exa- « men précédent, une connoissance de la cause, et des motifs pressans « qui la déterminent à préférer l'indulgence à la rigueur. D'après cela « vous comprenez bien qu'une Indulgence accordée à tous indifférem- « ment ne peut avoir lieu. »

Mais s'il faut un jugement avant d'accorder une Indulgence, qui le portera ? Les Evêques. « Un tel jugement appartient à ceux qui sont « dépositaires de l'autorité de J.-C., lesquels sont principalement les Ev. « Ce sont eux donc qui, selon l'ancienne commune et la décrétale citée « d'Alexandre VIII, doivent, dans les cas particuliers, avoir présents la « faute du pénitent, son état actuel, ses dispositions, afin d'user envers lui « de la bénignité et de la condescendance de l'Eglise. »

Tout cela est admirable, voyons ce qui suit :

P. 37. « D. Peut-on gagner l'Indulgence pour les morts?

« R. (L'auteur rappelle ses principes, puis il conclut) :

« Vous voyez bien que toutes ces conditions ne peuvent se vérifier par rapport aux âmes déjà jugées par Dieu. »

P. 42. « D. L'E. ne peut donc délivrer les âmes du Purgatoire ?

« Non certainement. »

« D. Mais est-ce qu'il n'est pas vrai qu'une messe célébrée à un autel privilégié délivre une âme du Purgat. ?

« R. C'est une de ces erreurs vulgaires qui déshonorent souveraine- « ment la Religion, scandalisent les hérét. (ce qui est beaucoup plus dan- « gereux que de scandaliser les cath.) et exposent l'E. à la dérision des « Libertins.

« D. Donc à quelque autel qu'on célèbre une messe pour les défunts, « c'est la même chose ?

« Oui certainement. »

Cet article inédit est tout entier de la main de F. de La Mennais.

opinion très probable, qu'il défend dans le monde, qu'il produit en conversation, mais qui ne gouverne encore ni son cœur, ni sa vie[1].

Cet état d'esprit, dans lequel M. de La Mennais dut retrouver Félicité, quand il revint d'Espagne en compagnie de Louis-Marie, le 26 juillet 1803[2], après plus de dix mois d'absence, se prolonge jusqu'en mars 1804. Etat heureux sans doute, et pourtant tourmenté, parce que les vérités qui sont dans son intelligence n'ont pas encore trouvé l'accès de son cœur.

Comprenons bien sa misère : ses lectures, ses entretiens avec Jean-Marie, et ce besoin d'ordre qu'il éprouve, l'inclinent vers la vérité catholique. Il la comprend, elle le séduit comme un thème brillant à développer, il ne la vit pas encore. La Vérité dans son intelligence est comme une sublime étrangère : son âme n'en est pas changée. Il ne suffit point de savoir, il faut vouloir ce que l'on sait. Mais si vouloir, c'est réformer entièrement sa vie, si vouloir, c'est mater l'orgueilleuse révolte qui vous détourne des aveux pénibles, si vouloir, c'est humilier jusqu'à cette pensée dont on est si fier, que de prétextes un esprit mobile, un cœur orgueilleux, une imagination forte et féconde trouveront pour ne pas vouloir ! Ainsi la vérité habitera l'intelligence, et les mœurs et les habitudes resteront les mêmes. Et si quelque crise violente et décisive ne vient pas dénouer ce douloureux enchevêtrement de vérités et d'erreurs, de convictions et de lâchetés, d'affirmations et de trahisons, en éclairant d'un jour brutal ces tristes profondeurs de l'âme, le mal peut survivre et durer, avec l'impuissance désolante où nous sommes, le connaissant, d'en triompher.

Telle nous semble être, aux environs de juillet 1803, la situation misérable de Félicité. Situation d'autant plus douloureuse que les tempéraments comme le sien, nerveux et impressionnables, subissent plus que d'autres encore les influences du milieu : s'ils paraissent quelquefois devancer leur temps, c'est qu'avec une extrême et presque maladive sensibilité, ils en pressentent les premières émotions, à l'heure où ces légères secousses sont encore imperceptibles aux autres. Or, de 1800 à 1805, la renaissance religieuse éclate en France et s'y développe avec

1. Cf. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 211.
2. *Carnet inédit de Louis-Marie de La Mennais.* Arch. des Frères.

un entraînement extraordinaire. Sans doute le culte catholique n'avait jamais été entièrement suspendu, même sous la Terreur[1]. Mais n'était-ce rien que cette inquiétude perpétuelle, cette constante menace pour les pasteurs et les fidèles, ces craintes qu'un gouvernement faible comme celui du Directoire, même animé d'une bonne volonté qui lui manqua souvent, ne pouvait faire cesser ?

Tenons mieux compte des dispositions morales du pouvoir : dès le Consulat, les catholiques avaient goûté l'inappréciable bienfait de la sécurité. Les innombrables adresses de reconnaissance reçues par Bonaparte montrent à quel besoin profond du pays répondait cette politique[2]. Lorsqu'on avait appris en Bretagne que le 5 juin 1800, neuf jours avant Marengo, le premier consul avait affirmé aux curés de Milan sa ferme intention de servir la religion catholique, sa religion, « la seule qui puisse procurer un bonheur véritable à une société bien ordonnée, et affermir la base des bons gouvernements[3] », la joie publique y avait éclaté sans mélange. On ne s'étonnera pas que le grand-père de Félicité, papa Mennais, comme on l'appelait, eût sur sa cheminée un buste du grand homme[4]. Après la signature du Concordat en juillet 1801, après sa mise en vigueur en avril 1802, quels sentiments de reconnaissance et d'espoir animèrent tous les catholiques lorsqu'au mois d'août 1802, ils virent renaître et se développer une foule de communautés avec la permission et sous le contrôle de l'Etat ! Sœurs de la Charité, sœurs de Saint-Thomas, sœurs de Saint-Charles, sœurs Vatelottes, pendant le voyage de M. de La Mennais en Espagne, reprennent leur place dans l'assistance publique et

1. Debidour, *l'Eglise et l'Etat*, pp. 183-184. Il était même rétabli de fait en bien des endroits. Cf. Alb. Cassagne, *la Vie politique de François de Chateaubriand*, in-8, Paris, Plon-Nourrit, 1912, t. I.

2. Cf. Debidour, *l'Eglise et l'Etat*, pp. 186-187.

3. Debidour, *l'Eglise et l'Etat*, pp. 192-193. Comte d'Haussonville, *l'Eglise Romaine et le Premier Empire*, II, le Concordat.

4. *Arch. des Frères.* Lettre de Louis-Marie de La Mennais à Jean-Marie son frère, 17 thermidor an X : « J'ai vu avant hier Bonaparte à la parade. Le premier consul était sur un cheval blanc de toute beauté et richement enharnaché. Il n'avait qu'un simple habit vert d'uniforme de cavalerie, avec deux épaulettes à gros grains et un chapeau à trois cornes tout uni et sans galons. Il est très petit et jaune, mais je te charge de dire à papa Mennais que le buste qu'il a sur sa cheminée est ressemblant ; c'est-à-dire qu'il se rapproche beaucoup pour les traits, quoique l'ensemble ne soit pas tout à fait le même. »

dans l'enseignement, sous la haute protection de Mme Letizia Bonaparte[1]. L'Institut des Ecoles chrétiennes reparaît en France; à côté des lycées qui, le 1er mai 1802, ont remplacé les écoles centrales, le premier consul encourage la fondation d'écoles secondaires libres dont la plupart sont organisées et dirigées par des ecclésiastiques[2] : on le sait bien à Saint-Malo, où Jean-Marie, en compagnie de MM. Engerran et Vielle, soutient de tous ses efforts le collège qu'ils viennent de fonder[3]. Dans le courant de 1803, on a successivement appris que Bonaparte assurait des traitements aux chanoines des églises cathédrales et aux desservants des succursales; qu'il accordait aux évêques des immeubles nationaux pour établir des séminaires; que cinq cardinaux français, dont le cardinal Fesch, oncle de Bonaparte, étaient institués par le pape : gage de la réconciliation du Saint-Siège et du gouvernement français. Le sacre, le 2 décembre 1804, sera bientôt l'apothéose théâtrale et grandiose de cette politique religieuse[4]. Le flot montant du siècle soulève de nouveau l'Eglise, le courant roule à Jéhovah.

Sous cette invincible impulsion, à partir de 1800, la renaissance religieuse, philosophique et littéraire, qui s'était dessinée quatre ans plus tôt, s'est affirmée sur toute la ligne. La communauté de Saint-Sulpice s'est reformée à Paris, et Frayssinous a commencé ses conférences. Le *Journal des Débats*, que Félicité lit avec attention, a restauré solennellement la critique littéraire : Dussault, Fiévée, Feletz, Delalot, Frayssinous, Saint-Victor, l'abbé de Boulogne écrivent dans ce journal et lui donnent sa nuance de vive et intelligente sympathie pour le mouvement religieux du temps. Dans la même ligne, au *Mercure de France* régénéré — l'oncle des Saudrais, qui le communique à ses neveux, est un de ses plus fidèles abonnés — collaborent La Harpe, l'abbé de Vauxcelles, Gueneau de Mussy, Bonald, Chateaubriand, plusieurs écrivains des *Débats;* Fontanes y a publié — dans le premier numéro — son spirituel et cinglant article contre Mme de Staël. Chaque numéro du *Mercure* est

1. Debidour, *l'Église et l'Etat*, pp. 228 et sq. Comte d'Haussonville, *l'Eglise et le Premier Empire*, III, la publication du Concordat, et IV, la cour de Rome et le premier consul avant le sacre.
2. *Ibid.*, pp. 228-241.
3. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, t. I, p. 42 et sq.
4. Debidour, *l'Eglise et l'Etat*, pp. 228-241.

annoncé avec louanges dans son auxiliaire quotidien qui en donne de longs extraits. La Harpe converti a repris ses cours, mais en un sens tout chrétien; et la même ardeur et le même talent qu'autrefois il mettait au service de la *Philosophie*, il les dépense brillamment contre le dix-huitième siècle et contre la Révolution : les *Débats* du lendemain, le *Mercure* de la semaine reproduisent ou commentent ses paroles. Le *Génie du Christianisme* est comme un diamant d'un incomparable éclat, où se reflètent tous les joyaux de l'étincelante couronne[1].

III

Ainsi, non seulement sa famille, mais l'époque entière, de cette voix si prenante pour les natures comme la sienne, appelle Félicité de La Mennais à la foi pratique. C'est contre le courant du siècle, contre les mille suggestions qui l'enveloppent chaque jour, à chaque heure, que sa volonté se révolte encore. Ces transports du moment, ces riants espoirs d'un lendemain pacifique et pieux, l'inclinent sans doute et le préparent secrètement à la décisive démarche, mais comment pourraient-ils suffire à la provoquer ? Ces lentes insinuations, ces cheminements obscurs dans l'âme ne révèlent toute leur efficacité qu'à l'heure de l'intervention décisive qui brusquement renverse les obstacles qu'ils avaient usés. Jusque-là, c'est l'impuissance et sa compagne douloureuse, l'inquiétude d'un malheureux qui ne sait pas vouloir.

Autour de lui tout est joie et pieuse allégresse. S'il contemple l'horizon intellectuel de son pays, il voit, d'un élan rajeuni, dans les mesures du pouvoir et dans l'attitude des foules, dans le *Génie du Christianisme* et dans les écrits de Bonald, la vérité catholique accourir. S'il regarde tout près de lui, dans sa famille, son frère Jean-Marie s'achemine à pas pressés vers le sacerdoce : le 24 septembre 1803, il est ordonné diacre à Rennes, et le 25 février 1804, il est ordonné prêtre par Mgr de Maillé[2]. Sa sœur Marie, ren-

1. Cf. Sainte-Beuve, *Portr. de femmes* (*Mme de Staël*), pp. 114-115.
2. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, t. I, pp. 45-46.

trée au foyer avant le départ de son père, va, cette même année 1804, épouser Ange Blaize [1], et son prochain bonheur, et sa piété fervente mettent leur rayonnement autour d'elle. Tout s'ordonne autour de lui; s'il regarde en lui-même, tout est désordre, déchirement, conflit.

Le duel qu'il eut à la fin de 1803 pour un motif, paraît-il, futile [2], et dans lequel il blessa son adversaire, a-t-il été le point de départ de la crise salutaire et décisive ? J'inclinerais à le croire. Le contraste ainsi violemment accusé dut frapper son imagination; et peut-être même se vit-il tombé plus bas qu'il n'était. L'absence de son frère, en retraite à Rennes depuis le mois d'août 1803, pour ses ordinations, la préoccupation dominante, rue Saint-Vincent, du mariage de sa sœur Marie, rendent Félicité à sa solitude morale. La maîtrise de ses pensées, de ses habitudes, de ses mœurs, que l'exemple et la société de Jean-Marie lui rendaient jusque-là facile, désormais il ne l'exerce plus. Une rechute s'est produite alors, un retour aux agitations, aux égarements, aux négations, aux faiblesses passées, et le duel fut sans doute le plus profond degré de cette chute.

Au commencement de mars 1804, lorsque Jean-Marie, prêtre nouvellement consacré, rentre à Rennes, Félicité de La Mennais est déjà sur la voie du retour. Ecoutez plutôt comment, dans l'article inédit qu'il écrivit dans les premiers jours de 1804, à l'occasion de la réception de Parny par Garat à l'Académie française, il s'emporte avec véhémence, avec toutes les ardeurs de la foi totale, contre la corruption d'un Parny et les impiétés d'un Garat. On sait que la réception du poète licencieux de la *Guerre des dieux* par l'idéologue fit scandale dans certains milieux [3]. L'article de Félicité de La Mennais nous apporte un écho de cette indignation :

« Si dans une séance publique de l'académie française, à

1. Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, t. I, Introd., p. 21.

2. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, t. I, p. 212; Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, t. I, Introd., p. 20. Ce passage de Napoléon Peyrat, *Béranger et La Mennais, Correspondance. Entretiens et Souvenirs*, ferait-il allusion à ce duel? l'auteur parle de « sa passion (de La Mennais) pour le cheval, la chasse, les armes, et de *son audacieux défi à Surcouf, le fameux corsaire qui faisait trembler l'Océan Indien* » (1 vol. in-16, Paris, Meyruels, 1862, p. 111).

3. Cf. Sainte-Beuve, *Portr. contemp.*, Paris, Didier, 1852, in-12, t. III, p. 147-150. La réception de Parny avait eu lieu le 28 décembre 1803 (6 nivôse an XII).

l'époque même où la philosophie y régnoit presque sans partage, le président de cette académie eût osé élever la voix pour justifier, louer, préconiser un livre infâme autant qu'impie, un livre qui attaque ouvertement ce qu'il y a de plus sacré chez les hommes, la religion et les mœurs, sans doute que l'indignation publique universellement manifestée eût fait justice sur le champ même d'un attentat qui eût annoncé dans son auteur le dernier degre de l'avilissement, de l'impudence et de la rage. Aujourd'hui cet homme s'est trouvé, et il a été entendu sans murmures : ce fait seul suffiroit pour montrer combien en peu de temps nous nous sommes perfectionnés, et pour justifier en quelque sorte les espérances de M. Garat. Il ne sera peut-être pas inutile de le suivre dans les idées qu'il a développées vers la fin de son discours, très extraordinaire à tous les égards, pour me servir de l'expression la plus douce, et qui sûrement fera époque dans l'histoire des lettres et de la philosophie.

« Comme s'il eût soupçonné qu'on pourrait en douter, il commence par protester de la pureté de ses intentions. « Quand « les intentions sont pures, dit-il, on aime surtout à exprimer « sa pensée toute entière devant une assemblée choisie et nom- « breuse où la voix de la nature et de la conscience est toujours « si sûre de se faire entendre. » Ces idées, et jusqu'à ces expressions ne rappellent-elles pas ces tems à jamais fameux, où en invoquant la nature et la conscience, on outrageoit également toutes les deux, où l'on égorgeoit, noyoit, massacroit avec des intentions pures, où pour le plus grand progrès des sciences et des arts, on en détruisoit les plus précieux monumens, on brûloit les bibliothèques, on guillotinait les artistes et les savans ? Y aurait-il donc quelques rapports de doctrine, de *nature* ou de *conscience* entre les hommes d'alors et M. Garat[1] ? »

A l'emportement du ton, mesurons toute la distance qui sépare ces pages de celles qu'en 1802-1803 Félicité dirigeait contre « le citoyen prêtre Michel Gautier ». Certes, le progrès est sensible, et l'enfant prodigue touche le seuil ; il cite encore Garat dans la suite :

« En composant ce poëme (*la Guerre des dieux*), dit-il à M. Parny, en le publiant, et ce qui devant toutes les opinions

1. Inédit.

doit honorer votre caractère, en le signant, vous n'avez pas pu sans doute vous promettre des succès sans regrets et des triomphes sans douleur. »

« Si M. Parny s'est promis des succès, il s'est étrangement abusé; son poëme n'en a eu et ne devoit en avoir d'aucune espèce. Sous le rapport littéraire il est infiniment au-dessous de *la Pucelle;* mais peut-être en est-il par là même plus dangereux, n'en étant que mieux assorti au goût de cette classe de lecteurs dont les ouvrages obscènes sont la seule littérature, comme la philosophie est leur seule morale. C'est insulter également le bon sens et Montesquieu que de comparer cet ouvrage aux *Lettres persannes* (*sic*), qui ne sont pas, il est vrai, entièrement irrépréhensibles, mais où rien n'approche, même de loin, de l'impiété et du cynisme révoltant qui caractérisent le poëme de M. Parny [1]. »

Plus tard, il sera moins accommodant pour les *Lettres persanes;* cette concession à Montesquieu, cette faiblesse laisse entrevoir bien des attaches secrètes, et des liens que rien n'a rompus; du moins il est sans complaisance pour Parny et Garat, dont il rapporte les paroles :

« Eh! qu'il a dû vous en coûter pour affliger ces âmes innocentes et craintives qui, ne trouvant rien d'assez pur sur la la terre pour leurs affections, les ont toutes élevées vers le ciel; qui n'ont soumis leur raison au joug de la foi que pour mieux retenir toutes les passions sous le saint empire de la vertu; dont les regards dans l'histoire de l'Evangile et du christianisme ne se fixent que sur des modèles trop parfaits pour ne point paraître célestes, et dont l'imagination *trop effrayée par ce cercle de reproductions et de destructions où tout sort du néant pour y rentrer*, se porte incessamment au-delà de la nature, pour revivre avec les générations évanouies dans une félicité qui n'aura de bornes ni pour ses délices, ni pour sa durée; dont la charité enfin est si tendre et si universelle, que, pour altérer la douceur infinie de leurs immortelles espérances, il suffit de la seule idée qu'une religion où elles puisent tant de vertus et de bonheur peut trouver des incrédules [2]. »

Félicité n'est pas choqué par cet amphigouri; on n'est

1. Inédit.
2. Inédit.

pas impunément de son temps. Du moins, à la faveur de cette pesante citation, aborde-t-il, en la commentant, la question religieuse ; et voyez de quel ton il le prend :

« On ne sauroit faire, dit-il, de la religion un éloge plus magnifique, et l'on n'en est ensuite que plus étonné d'apprendre qu'une religion qui a le pouvoir de *retenir les passions sous le saint empire de la vertu*, une religion pleine *d'immortelles espérances*, et où *l'on puise tant de bonheur et de vertu*, que cette religion, dis-je, a pour premier effet *d'éteindre le seul flambeau qui puisse guider l'homme à travers tant de ténèbres et de dangers semés le long de la vie.* Mais comment l'homme abandonné à ces dangers et dans ces ténèbres, pourrait-il trouver *le bonheur et la vertu?* Ce seroit bien là le plus heureux de tous les hazards, ou le plus grand de tous les miracles, et si la religion le fait, que demandez-vous de plus ? Que produira de plus précieux la raison, *ce flambeau unique? Elle apprendra*, dites-vous, *à l'imagination à ne point s'effrayer de ce cercle de reproductions et de destructions où tout sort du néant pour y rentrer.* Eh! quoi, est-ce là cette vérité si importante, si certaine, si consolante, qu'il faille pour l'inculquer aux hommes *appeller à son secours le charme des passions naturelles et leur séduction?* Mais si elle est si certaine, pourquoi répugne-t-elle tant à l'esprit et au cœur de l'homme? Pourquoi a-t-elle besoin pour persuader de l'attrait du libertinage? Si elle est si consolante, pourquoi ne produit-elle, le plus souvent, dans ceux qui en sont imbus, que la tristesse et le désespoir? Ah! sans doute il y a bien loin de cette *vérité-là* aux *erreurs* de la religion, et le crime n'est pas plus éloigné de la vertu[1]. »

Ce jeune apologiste de vingt-deux ans excelle déjà dans la dialectique ; il sait mettre son adversaire en contradiction avec lui-même ; on doit lui rendre cette justice. Au reste, c'est encore et surtout, ici même, pour la morale qu'il combat : rappelons-nous avec quelle fierté son père célèbre, en toute occasion, la pureté des mœurs dans sa ville natale. Une nouvelle citation de Garat aiguille la question sur cette voie :

« La morale fondée sur des croyances qui peuvent s'ébranler, sur des espérances qui peuvent s'affoiblir, leur paroît trop incertaine, trop facile à être égarée; et ils veulent l'éta-

1. Inédit.

blir sur les immuables bazes d'un petit nombre de vérités assez sensibles pour être saisies par l'ignorance même, assez évidentes pour être démontrées aussitôt qu'elles sont exprimées, assez touchantes et assez sublimes pour devenir le premier culte des ames qui les reçoivent. Trop amis de l'humanité et de la vertu pour vouloir leur enlever aucune de leurs consolations et de leurs espérances, (Si par ces consolations et ces espérances, vous entendez celle de la religion, il est évident que vous vous contredites puisqu'il s'ensuivroit que l'amour des hommes vous porte à ménager des opinions que vous accusez d'éteindre *l'unique flambeau* qui puisse guider les hommes) ils leur en présentent aussi de magnifiques et d'impérissables dans ces accroissements de sagesse, de puissance et de félicité, qui seront les résultats nécessaires des progrès toujours croissants des lumières. »

« Le voilà donc ce grand secret, cet arcane de la philosophie moderne, la voilà cette révélation depuis si longtems attendue, qui va enfin donner une baze à la morale, qui jusqu'ici n'en avoit point eu, ou n'en avoit eu qu'une chancelante. Cependant qu'on me permette de le demander encore une fois, que produiront ce *petit nombre de vérités*, ce *couple de dogmes*, comme a dit un autre philosophe, que produiront-ils de mieux que le bonheur et la vertu?

« La Religion à qui nous devons ces deux choses, éteint, dit-on, le flambeau de la raison allumé par la philosophie. Voilà certes entre la philosophie et la religion une différence telle qu'il ne peut guère en exister de plus grande, et la même opposition doit se retrouver dans leurs effets. Quels sont donc ceux de la philosophie? Je l'ignore, mais très sûrement c'est toute autre chose que le bonheur et la vertu.

« Je ne vois pas trop encore comment l'accroissement incertain des lumières dans l'avenir, suffira pour arrêter l'ignorance qui verra dans un crime sans danger l'accroissement sûr et présent de sa *félicité* personnelle. Tout le monde ne partage pas l'enthousiasme de M. Garat pour les sciences. Croit-on par exemple, que cette *touchante et sublime vérité*, eût fait beaucoup d'impression sur les assassins de septembre, croit-on qu'elle eût réussi à sauver beaucoup de leurs victimes? Je m'en rapporte à M. Garat[1]. »

1. Inédit.

Le trait, dirigé contre l'ancien ministre, est sanglant. Le jeune écrivain reprend aussitôt le discours de son adversaire :

« Ils pensent enfin que si la terre peut mériter un jour que le législateur des mondes lève le voile qui le cache à nos regards, et interrompe le silence où il s'enveloppe, ce jour resplendira sur le genre humain lorsqu'il se présentera à l'auteur des êtres parvenu aux derniers développemens des germes de perfectibilité déposés dans son intelligence. »

« J'avoue que j'ai été obligé de relire deux fois ce passage avant d'en croire mes yeux. Voilà M. Garat qui espère, qui attend une révélation; mais il pense qu'elle ne sera accordée à l'homme que lorsqu'il sera parvenu *aux derniers développemens des germes de perfectibilité déposés dans son intelligence*, c'est-à-dire jamais, ou quand il n'en aura plus besoin; car une perfectibilité à l'infini n'a point de bornes, ni de terme, et s'il était possible qu'elle en eût, il ne le seroit pas à Dieu même d'ajouter aux connoissances ou à la perfection d'un être infiniment parfait, puisqu'il n'y a rien au delà de l'infini. Si c'est là la seule révélation que les philosophes aient à craindre, ils peuvent donc être fort tranquilles[1]. »

Certes, voilà le combat pied à pied contre la licence et l'impiété, voilà le vif élan d'un esprit qui semble, dès maintenant, religieusement convaincu. Hélas ! sous le dialecticien vigoureux et subtil, prompt à l'attaque et forçant l'adversaire, l'homme se dissimule à peine, hésitant, déchiré.

IV

Il a cherché la vérité de bonne foi, déjà même il croit, avec l'aide de son frère, l'avoir trouvée; et s'il suffit d'avoir compris et bien défendu la doctrine pour mériter de s'asseoir au festin de réconciliation, il l'a comprise et défendue : mais il ne sait pas, mais il ne peut pas le vouloir. Et quelle est la racine, quel est le nœud de cette impuissance? D'où vient cette accablante apathie, ce vide d'idées, de sentiments et

1. Inédit.

d'énergies, qui le livre aux sursauts de l'instinct ? Ah ! c'est qu'il ne vit pas ce qu'il sait. Contre l'autorité vivante et parlante de l'Eglise, contre cette autorité que son intelligence accepte, puisque volontiers elle s'arme de dialectique pour y asservir les autres, son cœur, que le joug indigne, se révolte secrètement. Non, jamais répugnance à croire, jamais incapacité de vivre une vérité que l'on justifie par des arguments vraisemblables, ne fut plus violente, ne régna plus tyranniquement sur une âme désemparée. Qui fera sentir au disciple de Rousseau qu'il doit, pour se guérir, s'incliner, se soumettre ? Qui vaincra son indifférence ?

Sera-ce l'émotion que lui cause — à lui qui rêva d'un foyer — le mariage de sa sœur Marie, qui vient d'avoir vingt ans, avec Ange Blaize, qui en a vingt-six ? Il est présent à la cérémonie, le 5 avril 1804, et Louis, son frère aîné, signe comme témoin [1]. — Sera-ce le chagrin qu'il éprouve, le 7 mai suivant, au lit de mort de son grand-père, Louis-François Robert, celui qu'on appelait dans la famille papa Mennais, et qui meurt âgé de 88 ans, à 11 heures trois quarts du matin [2] ? Que d'événements propres à faire songer, se pressent dans ces trois mois ! En mars, l'ordination de Jean-Marie ; en avril, le mariage de Marie ; en mai, la mort du grand-père Mennais. Que d'appels de la destinée ! Mais suffiraient-ils encore à convertir Félicité ? Quel saint produira ce miracle ?

Un seul le pouvait : l'abbé Jean. Le jeune prêtre eut une inspiration qui révèle à la fois une bien intime connaissance de celui qu'il voulait conquérir, et son admirable vocation de pêcheur d'âmes. C'est à ce cœur tendre et souffrant qu'il faut s'adresser, à ce cœur qui déjà, séduit et gagné par Jean-Marie, a su guider l'intelligence et la soutenir jusqu'à ces hauteurs voisines de la foi, auxquelles elle se tient maintenant. Certes, la tendresse de Féli pour Jean ne peut amener son esprit au delà de cette sympathie qui, préjugeant de la justesse des idées, les fait accueillir et défendre en paroles sans qu'elles puissent jamais devenir la chair et le sang de celui qui les emprunte. Mais Jean, maintenant, est prêtre ; ce caractère, en lui, n'est pas séparable des autres. Féli l'au-

1. *Arch. mun. de Saint-Malo.*, ann. 1804, reg. des actes de mariage, fol. 17.
2. *Arch. mun. de Saint-Malo,* décès, 1803-1804, fol. 73.

rait-il oublié? Ce que l'affection pour le frère ne peut obtenir, l'affection pour le prêtre ne le gagnera-t-elle pas? Refuser d'accepter cette base première de la vie de Jean, cette croyance sur laquelle il édifie son avenir, n'est-ce pas le repousser lui-même, est-ce encore aimer Jean? Mais ce qui contrarie l'inclination qu'il se sent maintenant à faire siennes toutes les idées de son frère, qu'est-ce autre chose qu'une obstination opiniâtre et blâmable dont le principe est dans l'orgueil? Car une longue expérience lui a appris, il le sait, qu'il n'est pas d'idée, qu'il n'est pas de vérité qui s'impose si l'on ne s'élance vers elle! Qu'est-ce donc qui retient cet élan chez Féli, sinon une excessive complaisance pour soi-même, et pour ce qu'il y a de plus misérable et de plus caduc en soi, pour ce passé de faiblesse qu'il renie? Quel geste à la fois évoquant la tendresse et brisant l'orgueil courbera cette âme insoumise et lui rendra la paix, si du moins elle peut la trouver? Ce geste, il vient d'inspiration à Jean. « Confesse-toi », dit-il à Féli. — Confesse-toi — c'est-à-dire confie-toi tout entier à ce prêtre, ton meilleur ami, à ce frère qui, consacré par Dieu même, peut et doit tout entendre, peut et doit tout absoudre et tout oublier. Que l'amour t'aide à briser les rébellions de l'orgueil; avoue-le cet orgueil; oblige-le de confesser tes faiblesses; et que cet aveu, contraignant ton intelligence à reconnaître l'obstacle auquel se sont heurtés jusqu'ici tes désirs de croire, renverse d'un seul coup cet obstacle qui ne peut tenir que parce qu'il se dissimule et qu'il se sait ignoré. — A l'instant même, Félicité se met à genoux; et quand il se relève, l'œuvre du salut s'est accomplie, la grâce l'éclaire: « J'ai la foi, dit-il, et je suis surpris de n'avoir pas compris ce que tu m'exposais tout à l'heure. » Et lui-même le développant avec infiniment de force et de clarté, démontre avec évidence que, cette fois du moins, la vérité a pénétré son être, et qu'il est réellement converti[1].

1. Cf. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, t. I, pp. 47-48. C'est au cours d'un sermon à Saint-Brieuc que l'abbé Jean rappela en traits voilés cette conversion :

« Quelqu'un m'amena un jour un de ses amis qui s'était particulièrement appliqué à l'étude des mathématiques, et qui ne savait de la religion que ce qu'il avait lu dans les livres écrits contre elle. Ce pauvre jeune homme cherchait la vérité de bonne foi, et je n'eus pas de peine à

Aussitôt, il en veut donner un témoignage public. Foulant aux pieds le respect humain, il fait bientôt après, en 1804, sa première communion. Ce fut au mois de mai, *in hymnis et canticis*, à l'époque où communiaient les enfants nés en ces heures de trouble qui l'avaient écarté de la table sainte ; ils accédaient en même temps que lui au port qu'il avait méconnu.

Peut-être, en se faisant professeur de mathématiques dans le collège ecclésiastique fondé en commun par Jean-Marie, M. Engerran et M. Vielle[1], voulait-il réparer, dans la mesure de ses forces, l'inutilité complète, au point de vue du seul nécessaire, de ces années qu'il appellera désormais des années toutes de crimes.

Et pourtant, quelque chose, nous le verrons, manque encore à cette conversion : la vie religieuse intérieure, sous forme non de privation, mais d'intime, d'ineffable union avec Dieu est un monde auquel il aspire déjà, auquel il ne renoncera jamais et qui, cependant, lui reste et lui restera sans doute à jamais fermé.

la lui découvrir. » (Cette première partie du développement s'applique tout à fait à la *conversion intellectuelle* de Félicité.)

« Cependant, il avait toujours une répugnance secrète dont il ne pouvait connaître la cause à croire un de nos dogmes (*sans doute celui de l'autorité de l'Eglise*). Les preuves que je lui en donnais ne lui paraissaient pas encore suffisantes pour soumettre pleinement sa raison. — « Confessez-vous », lui dis-je. A l'instant même, il se met à genoux ; les larmes coulent de ses yeux, la grâce l'éclaire, et, se levant : « J'ai la foi, « me dit-il, et je suis surpris de n'avoir pas compris ce que vous m'expo- « siez tout à l'heure. » Et le voilà de le développer lui-même beaucoup mieux et avec infiniment plus de clarté et de force que je ne l'avais pu faire. Depuis ce temps-là, chaque fois que je le voyais, il déplorait et l'ignorance et l'aveuglement dans lesquels il avait vécu ; il me communiquait les réflexions qui se présentaient à son esprit sur les plus hauts mystères du christianisme, et j'avoue que je n'ai jamais trouvé personne qui sût mieux les défendre et en qui se fût vérifié d'une manière plus frappante ce que dit l'Ecriture, que l'amour enseigne toutes choses : *docebit vos de omnibus.* » (*Arch. des Frères.*) Cf. *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, recueillies par H. de Courcy, Paris, Bray, 1862, in-16, p. 28, où l'on cite une annotation autographe de l'abbé Bruté déclarant que le frère de Félicité (l'abbé Jean) « *l'avait regagné à Dieu* ».

1. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, t. I, p. 49.

CHAPITRE IV

PREMIERS TRAVAUX CHRÉTIENS (1804-1805)

I. La *Réponse aux objections des athées.* — II. Les vacances à la Chenaie : les *Témoignages des philosophes modernes en faveur de la Religion chrétienne.* — III. Félicité de La Mennais contre le baron d'Holbach. — IV. *Les Philosophes modernes jugés par eux-mêmes.*

Si, comme Pascal l'a fait sentir, le *moi* est ce qui nous éloigne du divin, et si la *machine* rebelle s'oppose à la victorieuse invasion de Dieu dans les âmes, ne serait-ce pas ici la cause des froideurs, des abandonnements dont souffre encore Félicité ? Suivant le conseil de Pascal, il brisera ces résistances par les pratiques et par les œuvres. Les derniers mois de 1804 et toute l'année 1805 sont consacrés à cet effort : jours de recueillement et de silence ; jours de travail, de paix et de confirmation dans la foi reconquise.

Félicité de La Mennais avait, dès le commencement du siècle, étudié les mathématiques sous la direction d'un de ses amis, M. Querret. Il lui faisait lire, en échange, Cicéron et Tacite[1].

En 1804, notre héros, d'élève, devient maître de mathématiques à son tour. Il les enseigne dans le collège fondé en 1802 par son frère Jean-Marie et par MM. Engerran et Vielle. Ils viennent de s'adjoindre un quatrième collaborateur, l'abbé

1. Notice sur M. Querret, ancien professeur de mathématiques, ancien membre résidant de la Société royale académique de Nantes, par M. Antonin Macé, dans *la Vigie de l'Ouest*, nos du 8 mai 1840 et suivants. Bibl. munic. de Saint-Malo

Hay. Les classes ont eu lieu d'abord dans les mansardes de la vaste maison de M. Engerran : on avait voulu profiter sans tarder de l'autorisation donnée par Bonaparte de fonder conjointement avec les lycées que prescrivait la loi du 11 floréal an X (1er mai 1802) des écoles secondaires libres. M. Vielle s'était donc empressé de réunir aux élèves de M. Engerran, les quelques élèves qu'il instruisait chez lui. Le nouvel établissement recevait les enfants qui se destinaient à l'état ecclésiastique ; mais il accueillait aussi ceux qui, moins nombreux, il est vrai, se préparaient aux carrières civiles [1].

Il fallut bientôt renoncer à loger comme pensionnaires dans la maison de M. Engerran les nouveaux venus qui ne tardèrent pas à affluer de Saint-Malo et des environs. On prit alors comme externes ceux qui habitaient la ville, et les autres furent logés dans des familles honnêtes : leurs parents leur envoyaient, les jours de marché, de petites provisions de beurre, de lard, d'œufs et de confitures. Une chambre de la maison de M. Engerran transformée en chapelle servait aux exercices religieux [2].

Témoin de ces humbles et difficiles débuts qu'il soutient de tout son effort, Félicité de La Mennais comprend mieux à présent cette foi féconde en œuvres qu'il avait jadis méconnue. Où trouverait-on ailleurs de tels dévouements ? Et quels intérêts de la terre obtiendraient de Jean-Marie cette ardeur inlassable qui lui fait cumuler les fonctions de vicaire à la cathédrale, les charges de la prédication, les soucis de l'enseignement théologique au collège de Saint-Malo ? Songez qu'il a dû grouper ses élèves en plusieurs séries, et qu'il a jusqu'à trois cours par jour [3] ! L'enseignement des sciences, pour tout le collège, ne laisse guère non plus de loisir à Félicité [4].

1. E. Herpin, etc., *Histoire du Collège de Saint-Malo*, 1 vol. in-8, Ploërmel, imprimerie Saint-Yves, Ire partie, chap. IV, pp. 35 et sq.
2. *Ibid.*, p. 39.
3. *Ibid.*, p. 40.
4. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, t. I, p. 49.

I

C'est pourtant à cette époque qu'il faut placer la rédaction de la *Réponse aux objections des athées*, que plus tard, en mars et avril 1809, les deux frères songeront à utiliser : « Vous nous reconnaîtrez, écrira plaisamment Jean-Marie à l'abbé Bruté, en lui envoyant ce petit écrit, vous nous reconnaîtrez, j'espère, pour les compatriotes de ce bon archidiacre *que l'on voyait sans cesse écrire, écrire ce qu'il avait jadis entendu dire*[1]. »

Le manuscrit inédit de cette *Réponse aux objections des athées* se retrouve parmi les papiers de l'abbé Jean. C'est un cahier de 36 pages, tout entier de la main de Jean-Marie, et surchargé de corrections et de ratures ; il est intitulé : *De Dieu*[2]. La devise placée en exergue est empruntée à Vincent de Lérins : *Eadem quae didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova. Vinc. Ler. par.* 22[3]. En se disant compatriote du bon archidiacre que l'on voyait sans cesse écrire ce qu'il avait jadis entendu dire, Félicité traduisait librement, mais avec exactitude, la formule de Vincent de Lérins. Cette remarque suffirait seule à identifier l'écrit, si d'ailleurs le texte lui-même pouvait laisser le moindre doute.

L'ouvrage a deux parties : l'une combat les objections des athées contre l'existence de Dieu[4], l'autre défend contre eux les bienfaits de sa Providence[5]. L'auteur part de cette remarque que la vue de l'univers proclame l'existence de Dieu, *Cœli enarrant gloriam Dei ;* nous n'avons pas besoin de méditer davantage pour le découvrir par l'univers, que pour supposer l'horloger à la vue d'une horloge[6]. L'argument du consentement universel, ou du sentiment commun des

1. H. de Courcy et E. de la Gournerie, *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, adressées à Mgr Bruté, de Rennes. Paris, Ambroise Bray, 1862, p. 60. Lettre de Féli, 1er mai 1809.
2. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne*, dossier I, n° 685.
3. Inédit. *Ibid.*, p. 1.
4. *Ibid.*, pp. 1-23.
5. *Ibid.*, pp. 23-36.
6. *Ibid.*, p. 1.

hommes le retient plus longtemps : « Tous les peuples, dans tous les siècles, ont reconnu son existence[1] », et partout où l'on peut aller, toujours on trouve « des temples et des autels[2] ». Un si parfait accord ne peut tenir à l'éducation qui change avec les temps, les lieux, les circonstances[3], ni à l'ignorance, s'il est vrai que les plus grands génies ont toujours cru en Dieu, dont Newton ne prononçait jamais le nom sans se découvrir. « Belle leçon pour nos modernes philosophes, qui semblent avoir d'autant plus d'orgueil qu'ils ont moins de connaissances, et qui s'imaginent montrer qu'ils ont beaucoup de force dans l'esprit, quand ils nient ce que tout le monde croit et qu'ils soutiennent ce que personne n'a jamais cru, et ce qu'ils ne croient pas eux-mêmes[4]. » Sans doute les athées prétendent qu'on a trouvé dans certaines contrées éloignées et parmi les sauvages des hommes qui leur ressemblent; mais ces prétendues observations ont toujours été démontrées inexactes par les relations des voyageurs[5].

Si donc l'existence de Dieu est une vérité universellement crue, « qui voudrait demeurer étranger à la croyance de tous ses semblables[6] » ? Ne serait-ce pas le comble de la folie : « Il faudrait qu'il se mît *hors de l'espèce humaine*[7] », et pourquoi ? Pour se priver et priver les autres de toutes les consolations que procure une telle croyance. « Oui, me dit l'athée, souffre et tais-toi. Voilà donc les tristes conséquences du système que tu me présentes ? Ah ! elles suffisent pour me le faire rejeter à l'instant : quelle doctrine que celle qui conduit tous les malheureux au désespoir, comme à la seule ressource qui leur reste, et qui dans le cas qu'elle soit fausse, attirera certainement dans l'autre vie sur ceux qui l'auront embrassée, des maux plus grands encore[8]. »

1. Inédit, *Arch. des Frères.*
2. Inédit. *Ibid.*, p. 2.
3. *Ibid.*
4. Inédit. *Ibid.*, p. 3, dossier I, n° 685, p. 3. Cf. le ms. des *Philosophes*, par Robert des Saudrais, où cet état d'esprit des philosophes est mis en lumière; et le passage de Rousseau dans l'*Emile* sur « les philosophes modernes ». Voyez suprà, p. 20.
5. *Ibid.*, pp. 3-4.
6. Inédit. *Ibid.*, p. 5. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. III, p. 69 : « Cet instinct religieux qui se retrouve dans tous les hommes est aussi le même dans tous les hommes, etc. »
7. Inédit. *Ibid.*
8. Inédit. *Ibid.*, p. 6.

Jean-Jacques Rousseau dicte ces lignes ; tout à l'heure nous devions à son influence la preuve du sentiment commun, et maintenant, rappelons-nous la fameuse prosopopée de la conscience, au quatrième livre de l'*Emile* : « O idée d'un Dieu, que tu es douce ! que tu m'es chère ! que de charmes tu répands sur cette vie d'un jour ! eh ! que serais-je sans toi, ô idée d'un Dieu ? tu fais naître, tu nourris l'espérance au fond de mon cœur et avec elle la confiance et la joie[1]... Le néant ! c'est le cri que font retentir dans les enfers les méchants qui les habitent, et c'est leur désespoir qui l'invoque. Que ceux qui les imitent sur la terre, que les tyrans qui la désolent, que les monstres qui la souillent adoptent cette affreuse doctrine, je le conçois, mais pour moi qui ne veux partager ni leur honte, ni leurs crimes, ni leurs remords, je t'aurai sans cesse présente à l'esprit, tu seras toujours dans mon cœur, ô idée d'un Dieu[2] ! » Un passage barré plus tard sur le manuscrit, mais qui appartenait à la rédaction primitive, et facilement lisible encore, nous rappelle les enchantements de cet amour divin, si vainement poursuivi par Félicité : « Amour, amour, vie de Dieu, toi seul peux faire le bonheur de l'homme ; viens donc embraser mon âme, viens la remplir tout entière ; elle t'appelle, elle te désire ; quand elle te possède, il lui semble être déjà unie aux célestes intelligences qui, prosternées aux pieds du trône de l'Eternel, chantent et répètent sans cesse le cantique de l'amour. L'amour les pénètre, l'amour les transporte, il est la félicité des saints[3]. »

L'auteur n'admet pas que le consentement universel soit un argument favorable au polythéisme ; car celui-ci n'a commencé que longtemps après le déluge, n'a pas été adopté par les juifs, chrétiens ou mahométans, favorise les passions que combat la croyance d'un Dieu, et ne fut dans l'antiquité qu'une superstition populaire dont se moquaient les païens instruits[4].

Suit la preuve philosophique *a contingentia mundi*[5]. Mais, objectent les athées, comment Dieu aurait-il pu nous tirer du

1. Inédit. *Arch. des Frères*, dossier I, n° 685, p. 6.
2. Inédit. *Ibid.*, p. 8.
3. Inédit. *Ibid.*, p. 7.
4. *Ibid.*, p. 9.
5. *Ibid.*, pp. 10-11-12.

néant? « Du néant! s'écrient les incrédules, nous ne concevons pas que de rien il ait pu produire quelque chose et qu'il ait donné aux corps des propriétés qu'il n'a pas.

« Et moi non plus je ne conçois pas que vous osiez prétendre que votre ignorance soit la règle de ce que Dieu peut, et je conçois encore moins que vous vous imaginiez follement que pour créer il ait fallu qu'il agît sur le néant et en quelque sorte qu'il le mît en œuvre. Certes il n'a pas pris la matière où elle n'était pas, mais il lui a donné l'être qu'elle n'avait pas, et de même que lorsque je remue mon bras, mon âme lui donne une qualité qu'elle ne possède point (car un esprit n'a point de situation), ainsi la Divinité, dont la puissance sans doute n'est pas inférieure à la mienne, a fort bien pu donner aux corps des parties et une figure, quoiqu'elle n'ait elle-même ni parties, ni figure. *Dixit et facta sunt; mandavit et creata sunt*[1]. »

Point d'originalité de pensée dans ces pages; elles exposent les arguments classiques avec une fidèle correction : preuve du premier moteur[2], preuve *a contingentia*, par la série successive des générations humaines, dont l'origine suppose un créateur[3], preuve des causes finales[4]. Ailleurs nous rencontrons des développements plus heureux : l'auteur, inspiré de saint Augustin, se rapproche alors de Pascal; il découvre les mobiles secrets des athées : « Ne cherchons que dans la corruption de leur cœur la cause de cette erreur déplorable; la croyance d'un Dieu qui voit tout et qui connaît nos pensées les plus secrettes les importune et les gêne. Voulant n'écouter que leurs passions, ils cherchent à s'étourdir pour ne point entendre, pour méconnaître celui qui les condamne et qui les menace. Peu leur importerait qu'il y eût un Dieu s'il était indifférent à tout ce qui se passe sur la terre[5]... » Leur athéisme n'a donc pour objet que de les mettre à l'aise : « Nous avons été les tristes témoins des funestes effets que produit l'athéisme; les hommes qui s'efforcent d'effacer et de détruire au fond de leur âme l'idée d'un Dieu qui lui-même l'y a mise, ne sauraient laisser en repos ceux qui par leurs

1. Inédit. *Arch. des Frères*, dossier I, n° 685, pp. 12-13.
2. *Ibid.*, § III, pp. 14-15.
3. *Ibid.*, § IV, pp. 15-16.
4. *Ibid.*, § V, pp. 16-19.
5. Inédit. *Ibid.*, § VI, pp. 19-20.

vertus la leur rappellent sans cesse. Un athée est donc intolérant par besoin, « c'est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore. Aussi tous les législateurs ont-ils poursuivis (*sic*) comme ennemis de l'Etat les ennemis de Dieu, et Rousseau veut-il qu'on les chasse de la société, parce qu'ils ne peuvent que la troubler et lui nuire. Il est vraiment étonnant que les plus cruels despotes n'aient pas osé nier cette vérité qu'ils craignaient, et que Robespierre même (qui attendrait d'un pareil monstre un pareil aveu ?) effrayé des affreuses conséquences de ses abominables principes, n'ait pas cru pouvoir se dispenser de donner à l'être suprême un certificat d'existence et à notre âme un brevet d'immortalité[1]. »

Après avoir cité des pensées empruntées à Voltaire, à Bayle, à Rousseau et à La Bruyère contre les athées[2] (les témoignages philosophiques en faveur de la Religion sont déjà pour lui pleins d'attraits), Félicité s'égaie de l'embarras des modernes philosophes : renonçant à détruire les preuves de l'existence de Dieu, ils « ont du moins tâché de se débarrasser de sa Providence[3] ». Combien J.-J. Rousseau a raison de se moquer d'eux ! « Il semble à les entendre que ce soit un embarras pour la puissance divine de veiller sur chaque individu. Ils craignent qu'une attention partagée et continue ne la fatigue : et ils trouvent bien plus beau qu'elle fasse tout par des lois générales, sans doute parce qu'elles lui coûtent moins de soins. O grands Philosophes, que Dieu vous est obligé de lui fournir ainsi des méthodes commodes et de lui abréger le travail[4] ! » Comment peut-on, sans limiter arbitrairement la toute-puissance divine, supposer que quoi que ce soit dans l'univers reste inconnu à son auteur ? Il faut aussi que la même puissance qui a produit les créatures les soutienne et les conserve, puisqu'elles sont aussi incapables de subsister par elles-mêmes que de se faire elles-mêmes[5]. De Malebranche laissons-nous ramener à Rousseau, des causes occasionnelles à la preuve par le témoignage de la conscience, d'où dérive celle du sentiment commun :

1. Inédit. *Arch. des Frères*, dossier I, n° 685, § VII, pp. 21-22.
2. *Ibid.*, p. 22.
3. Inédit. *Ibid.*, § VIII, p. 23.
4. *Ibid.*, pp. 23-24.
5. *Ibid.*, pp. 24-25.

« Cette vérité, est si profondément gravée dans notre âme, que tous les malheureux, quelque soient (*sic*) leurs loix et leur culte, lèvent les yeux vers le ciel, lorsqu'ils sont entièrement abandonnés sur la terre, et adressent leurs vœux, leurs prières, à la divine providence qui devient alors leur unique espérance. Elle est le trésor du pauvre, et c'est dans son sein que se réfugient tous ceux qui souffrent et qui pleurent. Dans les périls, dans les pressans dangers, *ô mon Dieu!* voilà le cri de tous les mortels. Au milieu de leurs peines et de leurs alarmes une inspiration secrète les porte à chercher dans les cieux un ami et un frère quand leurs semblables les oppriment. *O testimonium animæ naturaliter christianæ*[1] ! »

Mais notre petitesse ne saurait intéresser l'infinie grandeur de Dieu. Comme si Dieu jugeait de ses œuvres par le diamètre du corps, et comme si l'âme humaine n'était pas son plus bel ouvrage[2] ! Bayle a fourni aux ennemis de la Providence des difficultés plus sérieuses. Comment concilier l'existence du mal avec celle d'un Dieu bon ? Félicité rejette sans l'examiner « le sistème ridiculement absurde » des Manichéens, repris par Bayle, qui supposait un bizarre traité d'alliance entre le principe du bien et le principe du mal[3] ; il observe « que Dieu n'ayant pu rien créer d'égal à lui-même, son ouvrage est nécessairement imparfait et infiniment au-dessous de lui[4] ». Comment d'ailleurs Bayle ne s'est-il pas rappelé « que nos idées naturelles ne peuvent point être la mesure commune de la bonté de Dieu et de celle de l'homme, et que comme il n'y a point de proportion entre le fini et l'infini, il ne faut jamais se permettre de mesurer à la même aune sa conduite et la nôtre ? » C'est bien le cas de dire avec Isaïe : *Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ, neque viæ vestræ, viæ meæ*[5].

Mais surtout, la chute rend compte de nos souffrances ici-bas : « La foi nous apprend que nous sommes nés enfants de colère, et les étonnantes contrariétés que l'homme rencontre en lui-même, les souffrances qu'il éprouve dès

1. Inédit. *Arch. des Frères*, dossier I, n° 685, p. 25.
2. *Ibid.*, pp. 26-27.
3. *Ibid.*, § IX, pp. 27-28.
4. Inédit. *Ibid.*, p. 28.
5. Inédit. *Ibid.*, pp. 29-30.

sa naissance, ne lui permettent pas de douter qu'il ne descende d'un Père coupable. Nous ne sommes donc ici que dans un lieu d'épreuve et d'exil, les maux que nous ressentons sont des moyens de mériter le bonheur éternel que Dieu nous prépare; ils sont de véritables biens dans les vues de l'être infiniment bon qui nous a faits, et sous la direction de sa providence[1]. » Connaissons-nous d'ailleurs le détail infini de l'univers? et quelle n'est donc pas la présomption de ces « chétifs Philosophes » qui prétendent « donner des leçons à l'éternel géomètre[2] ». L'objection du mal moral se réfute de la même manière que celle du mal physique : « Pour rendre parfaitement compte de la conduite de Dieu, il faudrait connaître sa pensée et être instruit de ses desseins[3]. » Du moins nous apparaît-il clairement que « la sainteté de Dieu n'exige pas qu'il empêche tout le mal possible, seulement il ne doit jamais coopérer au péché, ni déterminer ses créatures à le commettre[4] ». Or, la grâce qu'il donne à tous dit à cet égard ses volontés, « et si malgré les secours qu'il nous accorde pour pratiquer la vertu, nous ne le faisons point, n'est-ce pas nous qui sommes coupables, et ne serait-il pas absurde de juger de la volonté de Dieu par l'effet que produit la volonté de l'homme[5]? »

Ce sont, en général, conclut l'auteur, citant Rousseau, les heureux du monde « qui accusent la Providence et les pauvres qui la bénissent... O vous qui blasphémez le Dieu qui vous nourrit, allez donc vous instruire à l'école du malheur : suivez le ministre charitable de cette religion sainte que vous avez voulu détruire, et qui va consoler dans sa chaumière un malade infect et dégoûtant, qui ne repose que sur quelques poignées d'une paille à demi pourrie. Vous entrez dans le séjour de la douleur : eh bien! c'est là que règne la paix la plus profonde, et qu'on trouve la soumission la plus parfaite aux ordres de la Divinité; pas un murmure, pas une plainte; la religion verse un baume salutaire sur toutes les plaies de l'infortuné qui souffre, l'espérance le soulage, elle adoucit ses maux, et dans son affliction

1. Inédit. *Arch. des Frères*, dossier I, n° 685, § IX, p. 30.
2. Inédit. *Ibid.*, p. 31.
3. Inédit. *Ibid.*, p. 32.
4. Inédit. *Ibid.*, pp. 32-33.
5. Inédit. *Ibid.*, p. 33.

il aime encore, il remercie, il loue sans cesse le Dieu bon qui l'éprouve et qui prépare à sa patience une récompense immortelle[1] ! »

Quoique le manuscrit de cet ouvrage inédit soit de la main de Jean-Marie, on a pu reconnaître soit au début, soit à la fin, la touche de Félicité de La Mennais, comme on trouve aisément à toutes les pages son inspiration. Invoquer les philosophes contre eux-mêmes, prendre Bayle à parti, surtout mettre Jean-Jacques Rousseau à si large contribution, c'est affaire à Félicité. Nous touchons du doigt ici la place importante que le philosophe de Genève n'a pas cessé d'occuper dans l'esprit de celui qui s'en est nourri si longtemps, et surtout si jeune. Et c'est pourquoi ce travail philosophique, qui s'épanouira plus tard dans l'*Essai d'un système de philosophie catholique* et dans l'*Esquisse d'une philosophie*, permet déjà de pressentir l'orientation de ses écrits.

II

La *Réponse aux objections des athées* n'avait été pour les deux frères qu'un délassement des fatigues que l'enseignement leur imposait. Après une année de labeur écrasant, aux vacances, ils se retirent à la Chenaie pour y chercher le repos dont ils ont besoin. Mais le repos, pour eux, ne va pas sans les livres. Voilà donc Félicité de La Mennais dans cet *Enfer* où, dix ans plus tôt, il avait puisé à pleines mains. Il a, selon son habitude, apporté de Saint-Malo plusieurs registres, de ceux où, dans la maison de commerce de son père, il copiait soigneusement sa correspondance d'affaires. Il en choisit un. Avec ce soin minutieux qu'il doit à la fois à son hérédité paternelle et à son éducation commerciale, il inscrit de sa main, au verso de la couverture, la date : 25 août 1805. Les philosophes, comme autrefois, sont près de lui; et c'est à eux qu'il va s'en prendre. Il les choisit sur les rayons, les meilleurs, les plus audacieusement emportés contre la religion, Raynal, Diderot, Vauvenargues, d'Alembert, et même un écrit anonyme en deux volumes intitulé : *le Bon Sens puisé dans*

1. Inédit. *Arch. des Frères*, dossier I, n° 685, § IX, pp. 35-36.

la nature, suivi du testament du curé Meslier. Il en connaît l'auteur; c'est d'Holbach. Tous parleront pour la foi : Félicité de La Mennais en a fait la gageure ; il la tiendra. Il ouvre son cahier, et pendant une vingtaine de jours, au courant de ses lectures, il réunit sous ce titre superbement calligraphié :

Témoignages des philosophes modernes
en faveur de la religion chrétienne[1],

des fragments bien choisis pour mettre en vive lumière les vertus incomparables de ce qu'ils ont tant combattu.

Le recueil porte en exergue cette devise qui en annonce les intentions : *Mentita est iniquitas sibi* (*Ps.*). L'iniquité s'est démentie. Ces 70 pages si soigneusement rédigées sont probablement destinées à l'impression : elles commenceront sans doute une collection d'apologétique chrétienne.

Le choix des textes est tout à fait remarquable. Les uns sont dirigés contre les protestants et le sens propre : Raynal approuve les théologiens catholiques d'avoir montré que de tout temps les Ecritures diversement entendues ont donné naissance aux opinions les plus extravagantes et les plus impies, et que le sentiment intérieur pris pour interprète de la révélation permet de soutenir les dogmes les plus contradictoires[2]; il avoue qu'« on voit moins dans la Réforme l'ouvrage de la raison que de la passion[3] », et surtout il montre que « par une impulsion fondée dans la nature même des religions, le catholicisme tend sans cesse au protestantisme, le protestantisme au socinianisme, le socinianisme au déisme, le déisme au septicisme[4] ». Les anabaptistes sont sortis du luthéranisme, et qu'était-ce que cette religion nouvelle, sinon une révolte du fanatisme destinée seulement à secouer le joug de l'Eglise et de l'Etat par la chimère de l'égalité de fait, qui ne peut jamais produire que du brigandage et des crimes[5] ?

Voilà maintenant Diderot qui bataille contre le scepti-

1. Ms. autographe et inédit.
2. *Témoignages*, etc., pp. 29-30. Extr. inédit de Raynal, *Hist. philosoph.*, t. IX, p. 33, éd. in-8, à Neuchâtel et à Genève, chez les libraires associés, 1783.
3. *Ibid.*, p. 36. Extr. inédit. Raynal, *Hist. phil.*, t. IX, p. 110.
4. *Ibid.*, p. 31. Extr. inédit. Raynal, *Hist. phil.*, t. IX, pp. 35-36.
5. *Ibid.*, pp. 24-27. Raynal, *Hist. phil.*, t. VII, pp. 128 et suiv.

cisme et l'athéisme : après avoir distingué les vrais athées des athées sceptiques et des fanfarons du parti, il dit en propres termes qu'il déteste les fanfarons, plaint les vrais athées, et prie Dieu pour les sceptiques qui manquent de lumières[1]. L'incrédulité lui paraît « quelquefois le vice d'un sot, et la crédulité le défaut d'un homme d'esprit[2] ».

Même la tolérance des opinions est sacrifiée par les philosophes : Raynal avoue que l'intolérance « est une conséquence nécessaire » de ce qu'il appelle « l'esprit superstitieux. Ne convient-on pas que les châtiments doivent être proportionnés aux délits? Or, quel crime plus grand que l'incrédulité aux yeux de celui qui regarde la religion comme la base fondamentale de la morale? D'après ces principes, l'irréligieux est l'ennemi commun de toute société, l'infracteur du seul lien qui unit les hommes entre eux, le promoteur de tous les crimes qui peuvent échapper à la sévérité des lois... » Nous punissons les voleurs, les assassins, et méprisons les lâches, et nous exigeons que l'homme religieux laisse l'incrédule blasphémer à son aise son maître, son père, son créateur? Il faut ou dire que toute croyance est absurde, ou gémir sur l'intolérance comme sur un mal nécessaire. Saint Louis raisonnait très conséquemment lorsqu'il disait à Joinville : « Si tu entends jamais quelqu'un parler mal de Dieu, tire ton épée et lui perce le cœur ; je te le permets[3]. »

Les considérations sur les rapports de la morale et de la religion, en particulier sur l'utilité de la religion pour la vie morale, sont nombreuses dans ce recueil : « Le Déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites; le sceptique n'est point décidé sur ces articles; l'athée les nie. Le sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée, et quelques raisons de moins que le déiste[4]. » C'est encore Diderot qui déclare que « la Religion bien entendue et pratiquée avec un zèle éclairé ne peut manquer d'élever les vertus morales... La Religion et la Morale, ajoute-t-il, ont des liaisons trop étroites pour qu'on puisse

1. *Témoignages*, p. 44. *Œuvres philosophiques et dramatiques* de M. Diderot, Amsterdam, 1772, t. III, *De l'interprétation de la nature*, § XXII, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 45. Extr. inédit. *Œuvres*, etc., t. III, § XXXII, p. 40.
3. *Ibid.*, pp. 27-28. Extr. inédit. Raynal. *Hist. philosoph.*, t. VII, p. 176.
4. *Ibid.*, p. 44. Extr. inédit. *Œuvres*, etc., t. III, § XXIII, p. 30.

faire contraster leurs principes fondamentaux. Point de vertu sans religion, point de bonheur sans vertu[1]... » Comment ne pas trouver absurdes les dogmatistes modernes qui affirment « que la Divinité n'est qu'un vain fantôme, que le vice et la vertu sont des préjugés d'éducation, que l'immortalité de l'âme, que la crainte des peines et l'espérance des récompenses à venir sont chimériques » ; ne devraient-ils pas garder pour eux ces belles vérités, et nous laisser dans nos préjugés qui leur sont avantageux[2] ?

De telles observations assurent le triomphe du christianisme : « La pureté de la morale peut faire présumer la vérité d'un culte ; mais si la morale est corrompue, le culte qui préconise cette dépravation est démontré faux. Quel avantage cette réflexion seule ne donne-t-elle pas au Christianisme, sur toutes les autres religions ! Quelle morale comparable à celle de Jésus-Christ[3] ! » Plus tard, l'*Essai sur l'Indifférence* invoquera de la même manière l'utilité du christianisme, doctrine souverainement vraie, *utile*, et par là même pleine de sens et de réalité. Nous y retrouverons aussi la haine des doctrines étroitement matérialistes de *la philosophie* du temps : Vauvenargues est, ici déjà, appelé en témoignage à son tour pour protester contre l'abus des sciences physiques aux dépens des recherches morales : « Nous nous appliquons à la chimie, à l'astronomie, ou à ce qu'on appelle érudition, comme si nous n'avions rien à connaître de plus important. Nous ne manquons pas de prétexte pour justifier ces études. Il n'y a point de science qui n'ait quelque côté utile. Ceux qui passent toute leur vie à l'étude des coquillages, disent qu'ils contemplent la nature. O démence aveugle ! La gloire est-elle un nom, la vertu une erreur, la foi un fantôme ? Nous nions ou nous recevons ces opinions que nous n'avons jamais approfondies, et nous nous occupons tranquillement de sciences purement curieuses[4]. »

1. *Témoignages*, p. 48. Extr. inédit. *Œuvres*, etc., t. I, *Essai sur le mérite et la vertu*, Ép. dédicat.
2. *Ibid.*, pp. 51-52. Extr. inédit. *Œuvres*, etc., t. I, *Essai sur le mérite et la vertu*, p. 48.
3. *Ibid.*, p. 52. Extr. inédit. *Œuvres*, t. I, *Essai sur le mérite et la vertu*, p. 52.
4. *Ibid.*, p. 59. Extr. inédit. *Œuvres* de Vauvenargues, 2 vol. pet. in-12, Paris, an V-1797, chez Couret-Villeneuve. *Disc. prélim. de l'introd. à la conn. de l'esprit humain*, t. I, p. 8.

Mais surtout, les textes relatifs à l'utilité sociale du christianisme sont recueillis avec un soin attentif : Raynal avoue que « la superstition la plus cruelle, la plus insensée » (lisez : le christianisme) « avait cependant peu à peu tiré l'Espagne du joug des Arabes[1] » ; il reconnaît que Rome a toujours protégé les lettres et les arts[2], que les moines, au Moyen Age, menaient une existence utile à leur patrie[3], et que la Suède était plus peuplée il y a trois siècles, quoique la religion catholique, qu'on y professait alors, autorisât les cloîtres et prescrivit au clergé le célibat[4]; que le christianisme seul a pu corriger la cruauté des Danois et des Norvégiens[5], enfin que les Jésuites ont civilisé la Californie : leur gouvernement théocratique du Paraguay était admirable et assurait le bonheur des peuples[6], leur conduite au Brésil arrache au philosophe ce cri : « Je ne connais pas une vertu plus héroïque[7]. » Aussi Raynal qualifie-t-il le christianisme de religion sainte, et même de « la plus sainte des religions[8] », et d'Alembert reconnaît qu'il est « un bien plus puissant que tous les autres, auquel l'Europe entière doit aujourd'hui l'espèce de société qui s'est perpétuée entre ses membres, le Christianisme[9] ».

L'idée était amusante : obliger les *philosophes* à démontrer, en se gardant d'y rien mettre du sien, que la Réforme va se perdre naturellement dans le scepticisme, que l'incrédulité est le vice d'un sot, que l'intolérance contre les blasphémateurs et les impies est justifiée, que le Christianisme est la condition nécessaire de toute vie morale, que la société, enfin, lui doit ses progrès et même son existence, quelle jolie revanche sur eux, avec une pointe de malice très française, et que c'était bien leur faire payer comme il convenait tout le mal qu'ils avaient pu faire !

1. *Témoignages*, p. 1. Raynal, *Hist. philosoph.*, t. I, p. 19.
2. *Ibid.*, pp. 1-2. Raynal, *Hist. philosoph.*, t. I, pp. 23-24.
3. *Ibid.*, pp. 2-3. Raynal, *Hist. philosoph.*, t. II, p. 82.
4. *Ibid.*, p. 6. Raynal, *Hist. philosoph.*, t. II, p. 290.
5. *Ibid.*, pp. 5-6. Raynal, *Hist. philosoph.*, t. II, p. 258.
6. *Ibid.*, pp. 8-14. Raynal. *Hist. philosoph.*, t. IV, pp. 137 et suiv.
7. *Ibid.*, pp. 19-21. *Hist. philosoph.*, t. IV, pp. 279 et suiv.
8. *Ibid.*, p. 8. Raynal, *Hist. philosoph.*, t. III, p. 287 et t. IV, p. 108.
9. *Ibid.*, pp. 69-70. *Lettre de d'Alembert à l'Impératrice de Russie* (Voyez les *Mémoires secrets de Madame de Tencin*).

III

Dans quelle mesure Félicité de La Mennais était-il fidèle à la pensée de ceux auxquels il empruntait en se jouant des armes pour les combattre ? Examinons à ce point de vue le plus caractéristique et le plus original des ouvrages mis à contribution par notre jeune apologiste : *le Bon Sens puisé dans la nature, suivi du testament du curé Meslier*, 2 volumes petit in-12, à Paris, chez Bouqueton, l'an Ier de la République[1]. Ce livre, véritable manuel de l'athéisme, est une sorte de résumé du fameux *Système de la nature* du baron d'Holbach[2] : il était destiné à en vulgariser les idées. D'Holbach avait rédigé lui-même et publié cet abrégé dont une première édition in-12 avait paru en 1772, à Londres-Amsterdam, chez M. M. Rey sous ce titre suggestif : *le Bon Sens — ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* — sans nom d'auteur. Une autre édition du même format fut imprimée en 1791 à Rome (Paris) sous le nom de *feu M. Meslier, curé d'Etrepigny*. En 1792, parut l'édition sur laquelle Félicité a travaillé ; bien entendu, l'ouvrage fut, depuis, plusieurs fois réimprimé.

Il se signalait spécialement à l'attention parce qu'il résumait un traité complet et cohérent de matérialisme, et parce que, à dater de la publication du *Système de la nature*, en 1770, c'est contre lui et son auteur que la polémique de Voltaire contre l'athéisme, jusque-là un peu dispersée, a été spécialement dirigée. — Le *Système de la nature* s'inspire de la philosophie spinoziste entrevue sans doute à travers les écrits de Bayle : dans la première partie, d'Holbach, exposant la physique matérialiste, en tire des conclusions sur la crainte de la mort, la vie future et la morale. Il commence par nier absolument la métaphysique : l'homme, être purement physique, ne doit se laisser guider que par l'expérience ;

1. Cf. *Témoignages*, p. 56.
2. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des Quarante de l'Académie françoise, Londres, 1770, et : *Nouvelle édition augmentée par l'auteur*, Londres, 1774. Ce livre est un exposé systématique de l'athéisme au dix-huitième siècle.

le surnaturel est une dangereuse erreur. La nature est « le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers[1] ». Tout est mouvement ; si l'homme croit à l'existence de sa volonté, c'est pure ignorance des causes qui le déterminent. Les lois du mouvement — attraction, répulsion, tendance à la conservation de l'être — sont communes à tous les êtres dans la nature, et la nécessité des liaisons entre les causes et les effets n'existe pas moins dans l'ordre moral que dans l'ordre physique : le monde est éternel et la création impossible. Nulle réalité objective dans les notions d'ordre et de désordre. L'homme, produit de la nature, est soumis à la nécessité universelle, et c'est par ignorance des forces naturelles qu'il suppose un être intelligent. Il ne faut tenir compte ni du dualisme cartésien, ni des romans métaphysiques de Descartes et de Malebranche gâtés par la théologie, encore moins des extravagances de Berkeley[2] : il n'y a ni idées innées, ni libre arbitre ; que l'homme s'en tienne à la connaissance sensible et aux vertus de société : il trouvera dans la résignation à la nécessité universelle le secret de sa nature et le moyen de son bonheur.

Ainsi, dès ce premier livre, d'Holbach reprend, sans précision ni rigueur, et de seconde main, quelques idées de Bayle et peut-être de Spinoza. Elles servent de fondement à son athéisme.

Celui-ci s'étale ouvertement dans le deuxième livre : *De la divinité ; des preuves de son existence ; de la manière dont elle influe sur le bonheur des hommes.* L'argumentation y est uniquement consacrée à l'examen et à la critique des notions théologiques. La crainte aveugle des hommes a divinisé les forces naturelles ; la notion commune de Dieu, étant composée d'attributs négatifs et inconcevables, infinité, éternité, immatérialité, immutabilité, en même temps que de qualités humaines, est une notion confuse et contradictoire. Rien ne prouve que la vie future doive nous consoler du mal présent ; Dieu, s'il existait, ne devrait rien à ses créatures : ses oracles seraient douteux et son injustice certaine. Aucune des preuves de l'existence de Dieu proposées par Clarke, Newton

1. *Syst. de la nat.*, liv. I, chap. I. Cf. *Morale universelle*, éd. de 1820, in-8, t. I, chap. II, p. 5.
2. *Ibid.*, liv. I, chap. VII.

et les grands philosophes du dix-septième siècle ne résiste à l'examen. D'Holbach rend hommage à Descartes, « restaurateur de la philosophie », mais lui interdit de conclure de l'idée de Dieu à son existence. Pour lui comme pour la plupart de ses contemporains, le système de Spinoza, dont ils se font d'ailleurs des idées si fantaisistes, est le prolongement logique des principes du cartésianisme, et Malebranche est un panthéiste inconscient.

Le théisme n'est pas plus solide que les traditions religieuses. Son tort est de croire que l'erreur et la tromperie peuvent tourner au profit du genre humain, qu'une opinion utile doit être considérée comme vraie. « Nous examinerons si les avantages de la croyance en Dieu sont aussi réels qu'on le dit; en attendant, il est question de savoir si l'opinion de l'existence d'un Dieu est une erreur ou une vérité. » Or la notion de Dieu est une erreur, et toute erreur est funeste. L'optimisme du déiste est une étrange infatuation : la nature, mélangée de biens et de maux, est dominée par la loi de la guerre; l'on ne peut attribuer raisonnablement à son auteur « ni bonté, ni malice, ni justice, ni injustice, ni intelligence, ni déraison [1] ».

Sans doute le théiste, cet enthousiaste heureux, est moins dangereux que le superstitieux atrabilaire; mais les dieux de l'un et de l'autre sont des chimères, et jamais il n'y aura qu'un pas du théisme à la superstition. Les superstitions religieuses ne sont que des théismes dénaturés : telle la doctrine de Socrate corrompue par Platon et par les néo-platoniciens; et la doctrine de Jésus, méconnue par ses principaux disciples.

Le théisme n'est donc pas moins erroné que les *superstitions* religieuses. Or, si l'utile n'est pas nécessairement le vrai, en revanche, le vrai ne peut être qu'utile, et il y a un intérêt majeur pour la morale et pour la société à en poursuivre la recherche. Ce ne sont donc pas les notions théologiques qu'il faut donner pour base à la morale, mais celle de la nécessité des choses : notre propre conservation, notre propre bonheur, auquel nous tendons naturellement, conditionné par le bonheur des autres, fait le fondement de l'obligation morale. Au contraire, en fondant la morale sur l'existence de Dieu, on est conduit à la plus funeste résignation, celle qui

1. *Syst. de la nat.*, liv. II, chap. VII.

empêche de chercher à des maux naturels des remèdes naturels ; et l'on subordonne à tort les rapports des hommes entre eux aux rapports des hommes à Dieu.

Un athée — les théologiens prodiguent ce nom à tous les penseurs originaux — est donc « un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison. C'est un penseur qui ayant médité la matière, son énergie, ses propriétés et ses façons d'agir, n'a pas besoin, pour expliquer les phénomènes de l'univers et les opérations de la nature, d'imaginer des puissances idéales, des intelligences imaginaires, des êtres de raison, qui, loin de faire mieux connaître cette nature, ne font que la rendre capricieuse, inexplicable, méconnaissable, inutile au bonheur humain[1]. »

Cet athéisme n'est pas seulement compatible avec la morale : les athées ont leur morale et jamais ils n'ont bouleversé les sociétés : « Le paisible Epicure n'a point troublé la Grèce ; le Poème de Lucrèce n'a pas causé de guerre civile à Rome, Bodin n'a point été l'auteur de la Ligue. Les écrits de Spinosa n'ont point excité en Hollande les mêmes troubles, que les disputes de Gomar et d'Arminius, Hobbes n'a point fait répandre de sang en Angleterre où, de son temps, le fanatisme religieux fit périr un roi sur l'échafaud[2]. » Dira-t-on que la religion, inutile aux philosophes, est nécessaire pour contenir le peuple, comme le prétendent tous les jours des personnes détrompées elles-mêmes de la religion ? Raisonner ainsi, n'est-ce pas dire « que le poison est utile au peuple, qu'il est bon de l'empoisonner pour l'empêcher d'abuser de ses forces[3] ? »

Une société d'athées pourrait donc subsister. En fait, on n'en a pas d'exemple; mais en droit, c'est une vérité. D'Holbach fait sienne la théorie de Bayle : « Des athées rassemblés en société, quelque insensés qu'on les suppose, se conduiraient-ils entre eux d'une façon plus criminelle que ces superstitieux remplis de vices réels et de chimères extravagantes ?... On ne peut le prétendre ; au contraire on avance très hardiment qu'une société d'athées, privée de toute religion, gouvernée par de bonnes lois, formée par une

1. *Syst. de la nat.*, liv. II, chap. XI.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. XII.
3. *Ibid.*

bonne éducation, invitée à la vertu par des récompenses, détournée du crime par des châtiments équitables, dégagée d'illusions, de mensonges et de chimères, serait infiniment plus honnête et plus vertueuse que ces sociétés religieuses où tout conspire à enivrer l'esprit et à corrompre le cœur[1]. » Les sanctions naturelles rendraient une société humaine plus morale même que la crainte ou l'espoir des sanctions religieuses : la société idéale est une société d'athées. Seulement, l'athéisme, comme toutes les doctrines philosophiques, n'est point fait pour le vulgaire ni même pour le plus grand nombre des hommes, et il faut attendre le moment désirable, mais lointain, où il pourra se trouver des souverains philosophes, où surtout les physiciens se contenteront d'observer attentivement la nature. D'Holbach termine son ouvrage par une fervente prière à la nature divinisée.

*
* *

Tel était l'ouvrage à l'abrégé duquel Félicité de La Mennais prétendait emprunter de force quelques témoignages en faveur de la religion chrétienne. La gageure était hardie : et voici comment il la tint.

Le § 20 du *Bon Sens puisé dans la nature* est ainsi conçu :

« A force de métaphysiquer, l'on est parvenu à faire de Dieu un *pur Esprit;* mais la Théologie moderne a-t-elle fait en cela un pas de plus que la Théologie des Sauvages ? Les sauvages reconnaissent un *grand Esprit* pour le maître du monde. Les sauvages, ainsi que tous les ignorants, attribuent à des *esprits* tous les effets dont leur inexpérience les empêche de démêler les vraies causes. Demandez à un sauvage qui fait marcher votre montre ? il vous répondra, *c'est un Esprit.* Demandez à nos docteurs ce qui fait marcher l'univers ? ils vous diront, *c'est un Esprit.* »

Les théologiens ont donc gardé la mentalité des sauvages, et cependant leur explication vaut celle des Polynésiens. Félicité retient cet aveu :

« Les sauvages reconnaissent un *grand esprit* pour le maître du monde[2]. »

1. *Syst. de la nat.*, liv. III, chap. XIII.
2. *Témoignages*, p. 56.

Un *sentiment commun* aux sauvages et aux docteurs a bien des chances pour être universel — et le consentement du genre humain est, aux yeux de Rousseau lui-même, une marque de vérité.

Ce n'est pas tout ; Félicité extrait encore ces lignes : « Demandez à un sauvage ce qui fait marcher votre montre, il vous répondra : *c'est un esprit*. Demandez à nos docteurs ce qui fait marcher l'univers ; ils vous diront : *c'est un esprit*[1]. »

Ont-ils tort les uns et les autres ? Mais plutôt, comment d'Holbach n'aurait-il pas tort lui-même de penser autrement qu'eux ? les rouages de la montre ne se sont pas assemblés seuls, c'est *un esprit* qui les a assemblés, suivant une intention, et pour réaliser une fin ; et s'il faut un esprit pour construire une montre, comment n'en faudrait-il pas un pour construire l'univers ? Sans doute le sauvage ignorant ne connaît pas les causes secondes, et le théologien néglige volontiers de s'en occuper ; mais l'ignorant n'est-il pas aujourd'hui celui qui, reculant en deçà de la sauvagerie primitive, ignore la cause première que le sauvage même reconnaissait ? L'athée ne s'aperçoit pas qu'en voulant traiter les théologiens de sauvages ignorants, il réédite la fameuse preuve des causes finales, la preuve physico-théologique vulgarisée sous cette forme : S'il faut un architecte pour bâtir une maison, à plus forte raison a-t-il fallu un créateur pour construire l'univers. La preuve se dresse contre l'athée, et c'est lui-même qui l'a produite : *Mentita est iniquitas sibi.*

Cette preuve téléologique est celle-là même contre laquelle d'Holbach a surtout bataillé ; dans le passage où son adversaire a trouvé des armes contre lui, il s'essayait, selon son habitude, à ridiculiser le finalisme. Le ridicule, en fin de compte, est pour lui : on aperçoit le sourire... Ailleurs encore, on le retrouvera ; notre baron allemand s'évertue au § 43 du *Bon Sens* à prouver le déterminisme universel : « Ainsi donc, direz-vous, l'homme intelligent, de même que l'univers et tout ce qu'il renferme, sont les effets du *hazard !* non, vous répéterai-je, *l'univers n'est point un effet ;* il est la cause de tous les effets : tous les êtres qu'il renferme sont des effets nécessaires de cette cause, qui quelquefois nous montre sa façon d'agir, mais qui bien plus souvent nous dé-

1. *Témoignages*, p. 56.

robe sa marche. Les hommes se servent du mot hazard pour couvrir l'ignorance où ils sont des vraies causes : néanmoins, quoiqu'ils les ignorent, ces causes n'agissent pas moins d'après des loix certaines. Il n'est point d'effets sans causes.

« La Nature est un mot dont nous nous servons pour désigner l'assemblage immense des êtres, des matières diverses, des combinaisons infinies, des mouvements variés dont nos yeux sont témoins. Tous les corps, soit organisés, soit non organisés, sont des résultats nécessaires de certaines causes faites pour produire nécessairement les effets que nous voyons. Rien dans la Nature ne peut se faire au hazard; tout y suit des loix fixes; ces loix ne sont que la liaison nécessaire de certains effets avec leurs causes. Un atôme de matière ne rencontre pas fortuitement *ou par hazard* un autre atôme; cette rencontre est dûe à des loix permanentes, qui font que chaque être agit nécessairement comme il fait, et ne peut agir autrement dans des circonstances données. Parler du *concours fortuit des atômes*, ou attribuer quelques effets au hazard, c'est ne rien dire, sinon que l'on ignore les loix par lesquelles les corps agissent, se rencontrent, se combinent ou se séparent.

« Tout se fait au hazard pour ceux qui ne connoissent point la Nature, les propriétés des êtres et les effets qui doivent nécessairement résulter du concours de certaines causes. Ce n'est point le hazard qui a placé le soleil au centre de notre système planétaire, c'est que par son essence même la substance dont il est composé doit occuper cette place, et de là se répandre ensuite pour vivifier les êtres renfermés dans les planètes. »

Voilà de solides raisons contre les partisans du hasard. Mais tandis que le baron d'Holbach aligne contre eux non sans quelque lourdeur, ses arguments, tout préoccupé de bien comprendre Bayle, et de ne point s'écarter de la voie du matérialisme auquel il prétend aboutir, le malin Breton le guette au détour du chemin, et l'oblige à confesser lui-même qu'il vient d'avouer cet ordre universel contre lequel il s'est tant dépensé. Je l'entends distinctement qui s'écrie : « O lourdaud d'Allemand (vous savez qu'il est sans respect dans sa gaîté comme dans ses colères), se peut-il que vous m'accordiez qu'il n'y a pas d'effet sans cause, que tout a lieu d'après

des lois certaines et nécessaires, et que vous n'apercevez pas la conséquence qu'il en faut bien tirer, s'il est vrai que toute loi suppose un législateur, et tout effet une cause, par rapport à l'univers, qui n'est qu'une série d'effets ordonnés suivant des lois? Vous l'avez dit, cependant :

« Les hommes se servent du mot *hazard* pour couvrir l'ignorance où ils sont des vraies causes : néanmoins, quoiqu'ils les ignorent, ces causes n'agissent pas moins d'après des lois certaines. Il n'est point d'effets sans causes... Parler du *concours fortuit des atômes* ou attribuer quelques effets au hazard, c'est ne rien dire, sinon que l'on ignore les lois par lesquelles les corps agissent, se rencontrent, se combinent et se séparent[1]. »

Pure distraction d'un athée qui, tout à sa chimère de diviniser la nature, n'a pas songé qu'à l'instant même, il rendait les armes aux finalistes. Sans doute sera-t-il plus dangereux en attaquant directement les croyants: Félicité s'arrête au § 78, et lit: « Le mal physique passe communément pour être la punition du péché. Les calamités, les maladies, les famines, les guerres, les tremblements de terre sont des moyens dont Dieu se sert pour châtier les hommes pervers. Ainsi l'on ne fait pas difficulté d'attribuer ces maux à la sévérité d'un Dieu juste et bon. Cependant ne voyons-nous pas ces fléaux tomber indistinctement sur les bons et sur les méchants, sur les impies et sur les dévots, sur les innocents et sur les coupables? Comment veut-on nous faire admirer dans ce procédé la justice et la bonté d'un être, dont l'idée paraît si consolante à tant de malheureux? » — Il n'y a rien là dont un enfant qui sait son catéchisme ne puisse aisément se jouer : nous n'avons sondé ni les reins ni les consciences, et qui peut se dire innocent? Et du reste ces maux, du point de vue surnaturel, ne sont que des épreuves destinées à nous faire gagner l'éternelle félicité des justes. Notre lecteur passe donc sans s'arrêter; il continue: « Il faut sans doute que ces malheureux aient le cerveau troublé par leurs infortunes, puisqu'ils oublient que leur Dieu est l'arbitre des choses, le dispensateur unique des événemens de ce monde; dans ce cas ne serait-ce pas à lui qu'ils devraient s'en prendre des maux dont ils voudraient se consoler entre ses bras?

1. *Témoignages*, pp. 56-57.

Père infortuné ! tu te consoles dans le sein de la Providence de la perte d'un enfant chéri, ou d'une épouse qui faisait ton bonheur ! hélas ! ne vois-tu pas que ton Dieu les a tués ? Ton Dieu t'a rendu misérable, et tu veux que ton Dieu te console des coups affreux qu'il t'a portés ? »

Voilà encore de la déclamation : car enfin, un père punit et console ensuite son enfant ; et le chrétien croit que Dieu lui rendra plus tard, et dans une autre vie, s'il l'a mérité, les êtres aimés et les biens dont il l'a privé en celle-ci. Félicité ne s'arrête donc pas à cet accès de sensibilité ; mais voici qui mérite plus d'attention :

« Les notions fantasques ou surnaturelles de la Théologie ont réussi tellement à renverser dans l'esprit humain les idées les plus simples, les plus claires, les plus naturelles, que les dévots, incapables d'accuser Dieu de malice, s'accoutument à regarder les plus tristes coups du sort comme des preuves indubitables de la bonté céleste. Sont-ils dans l'affliction, on leur ordonne de croire que Dieu les aime, que Dieu les visite, que Dieu veut les éprouver. Ainsi la Religion est parvenue à changer le mal en bien ! Un profane disoit avec raison : *Si le bon Dieu traite ainsi ceux qu'il aime, je le prie très instamment de ne point songer à moi.* Il a fallu que les hommes eussent pris des notions bien sinistres et bien cruelles de leur Dieu, qu'ils disent si bon, pour se persuader que les calamités les plus affreuses et les afflictions les plus cuisantes sont des signes de sa faveur ! un génie malfaisant, un démon seroit-il donc plus ingénieux à tourmenter ses ennemis que ne l'est quelquefois le Dieu de la bonté, si souvent occupé à faire sentir ses rigueurs à ses plus chers amis ? »

Or, tandis que notre athée s'acharne contre l'optimisme, il a laissé échapper un aveu que Féli recueille avec empressement et malice : il a reconnu que cette nature indifférente ou mauvaise, la religion apprend à l'homme à la trouver bonne, par les rapports qu'elle établit entre elle et le surnaturel ; il confesse que le christianisme a opéré ce miracle, il « est parvenu à changer le mal en bien » ! La lourde ironie du matérialiste se retourne toute contre lui : car si la nature est telle qu'il la montre, quelle doctrine est préférable, celle qui livre l'homme à l'aveugle nécessité d'un mécanisme impitoyable, ou celle qui lui montrant du doigt un avenir

brillant après l'épreuve, enchante ses maux présents de ses espoirs d'immortalité[1] ?

Visiblement, d'Holbach est sujet aux distractions, et ce massif adversaire prête le flanc aux attaques de l'agile Féli. Le voilà tout occupé de défendre le matérialisme contre une objection courante : écoutez-le, et voyez comme, au moment le moins attendu, son lecteur, avec ironie, prendra note d'une involontaire concession[2] :

« On nous objecte que le matérialisme fait de l'homme une pure machine ; ce que l'on juge très déshonorant pour toute l'espèce humaine. Mais cette espèce humaine sera-t-elle bien plus honorée quand on dira que l'homme agit par les impulsions secrettes d'un esprit, ou d'un certain *je ne sçais quoi*, qui sert à l'animer, sans qu'on sache comment ? Il est aisé de s'appercevoir que la supériorité que l'on donne à *l'esprit* sur la matière, ou à l'âme sur le corps, n'est fondée que sur l'ignorance, où l'on est, de la nature de cette âme, tandis que l'on est plus familiarisé avec la matière ou le corps que l'on s'imagine connaître, et dont on croit démêler les ressorts ; mais les mouvements les plus simples de nos corps sont, pour tout homme qui les médite, des énigmes aussi difficiles à deviner que la pensée. »

C'est ici que Féli l'arrête, pour noter sur son registre : « Les mouvements les plus simples de nos corps sont, pour tout homme qui les médite, des énigmes aussi difficiles à deviner que la pensée[3]. » Tout absorbé par son effort pour montrer que le corps ne le cède pas à l'âme en dignité, d'Holbach n'a pas songé que si les mouvements du corps sont des énigmes comme les pensées, ce n'est pas la philosophie qui, jusqu'ici du moins, sut donner la clé de l'énigme, mais seulement la religion.

Quelles armes cet écrivain si peu français en notre langue, ne met-il pas aux mains d'un jeune homme prompt à découvrir le faible de l'ennemi ! Après avoir défini lourdement le mystère « une absurdité palpable[4] » et même insulté les prêtres en disant que « si la religion était claire, les prêtres n'auraient pas tant d'affaires ici bas », le baron d'Holbach

1. Cf. *Témoignages*, p. 57.
2. *Le Bon Sens*, etc., § 105.
3. *Témoignages*, p. 57.
4. *Le Bons Sens*, etc., § 111.

attaque la religion naturelle, mais de telle sorte qu'en voulant écraser la religion révélée avec elle, il n'atteint que le déisme, et fournit, dans les lignes suivantes, un bon argument en faveur de la divinité du Christianisme : « Point de religion sans mystère, le mystère est de son essence ; une religion dépourvue de mystères serait une contradiction dans les termes. Le Dieu qui sert de fondement à la *religion naturelle*, au *théisme* ou au *déisme* est lui-même le plus grand des mystères pour un esprit qui veut s'en occuper[1]. » Ainsi donc, voilà, par la plume du baron d'Holbach, le débat tranché entre le déisme et la religion révélée : ce n'est pas à l'avantage du déisme. Celui-ci fonde sa prétention à remplacer la révélation sur ce qu'il exclut le mystère, et d'Holbach lui montre qu'il ne peut l'exclure, et que *mystère* et *religion* sont inséparables. Qu'importe qu'auparavant il ait proclamé le mystère une *absurdité palpable*, si, nous l'avons vu, il déclarait quelques pages plus haut que le corps n'est pas une énigme moins compliquée que la pensée ? Une énigme n'est-elle pas un mystère ? Le déisme abattu par ses soins, le christianisme peut affronter sans grand péril cet athéisme inconséquent.

De même au cours d'un long exposé des contradictions qu'est censée renfermer la notion de Dieu[2], d'Holbach tranche involontairement le débat entre les athées et les sceptiques en matière de religion ; car il laisse échapper ceci : « Les gens sensés se moquent avec raison d'un pyrrhonisme absolu, et même le jugent impossible[3]. » Il confesse donc encore une fois qu'il n'y a pas de milieu entre la religion et l'athéisme ; que ce milieu soit le déisme ou le scepticisme, il le repousse également. Et rien n'est plus conforme aux dispositions d'esprit de Félicité, lequel répugne aux positions moyennes. Aussi, bien que le baron d'Holbach condamne pour des motifs matérialistes l'indifférence religieuse, Félicité tire argument du dogmatisme de son adversaire en faveur de sa propre cause ; il enregistre donc ce fragment de la longue démonstration de l'athée, et son choix fait déjà pressentir la tactique de l'*Essai sur l'Indifférence :* « Le doute vient pour l'ordinaire ou de paresse, ou de faiblesse, ou d'indifférence, ou d'incapacité. Douter, pour bien des gens, c'est craindre

1. *Témoignages*, p. 57.
2. *Le Bon Sens*, etc., § 123.
3. *Témoignages*, p. 57.

la peine d'examiner les choses auxquelles on n'attache que fort peu d'intérêt. Cependant la religion étant présentée aux hommes comme la chose qui doit avoir pour eux les plus grandes conséquences et dans ce monde et dans l'autre, le scepticisme, et le doute à son sujet, ne peuvent être pour l'esprit qu'un état désagréable, et ne lui offrent rien moins qu'un oreiller commode[1]. » Cet athée parle comme Pascal ; empressons-nous de noter ses aveux. Et sans doute il croit que le sceptique ou l'indifférent doivent se jeter dans l'athéisme. Mais, avec Pascal encore, Félicité se juge assuré de vaincre dans le débat ainsi circonscrit ; il note donc, pour finir, ces dernières lignes, dans ce long fragment : « Ceux qui se donnent pour sceptiques sur les points fondamentaux de la religion, ne sont pour l'ordinaire que des indolens, ou des hommes peu capables d'examiner[2]. » Pour qui pense, comme lui, que la religion ne craint qu'une chose, le parti pris de ceux qui refusent d'examiner ses preuves, quelle aubaine que ces réflexions d'un Allemand consciencieux et sans ruse !

Le voilà qui, du même train, et croyant porter de grands coups à la religion révélée, suggère le meilleur des arguments en faveur de la foi[3]. « Les disciples de Pythagore, écrit-il, ajoutaient une foi implicite à la doctrine de leur maître : *il l'a dit*, étoit pour eux la solution de tous les problèmes. Les hommes, pour la plupart se conduisent avec aussi peu de raison. En matière de Religion, un curé, un prêtre, un moine ignorant deviennent les maîtres des pensées. » Sans doute, il conviendrait que notre athée se demandât si la doctrine qu'enseigne ce curé, ce prêtre, ce moine ignorant n'est pas pour quelque chose dans leur facile triomphe; mais tenons-nous-en à ses constatations : « La foi, continue-t-il, à la grande joie de Féli, qui note cette ligne au passage, la foi soulage la faiblesse de l'esprit humain, pour qui l'application est communément un travail très pénible[4] » ; mais si l'esprit humain est communément faible et incapable d'examiner, n'est-il pas naturel et nécessaire que le commun des hommes se trouve conduit par la foi ? Que signifient dès lors ces mots : « Il est bien plus commode de s'en rapporter

1. *Témoignages*, pp. 57-58.
2. *Ibid.*, p. 58.
3. *Le Bon Sens*, etc., § 138.
4. *Témoignages*, p. 58.

à d'autres, que d'examiner soi-même ? » Le commun des hommes est-il, oui ou non, incapable de cet examen ? s'il l'est, il ne s'agit donc plus de commodité, mais d'une impérieuse nécessité pour lui de se laisser conduire à la foi ; Féli néglige ce membre de phrase qui ne signifie rien, à ses yeux, hors une contradiction avec le contexte ; mais il note : « L'examen, étant lent et difficile, déplaît également aux ignorants stupides et aux esprits trop ardents[1]. » — Voilà qui confirme ses constatations relatives à la nécessité de la foi. Qu'après cela d'Holbach déclame : « Moins les hommes ont de lumières et de raison, plus ils montrent de zèle pour leur religion » ; « dans toutes les factions religieuses, les femmes, ameutées par leurs directeurs, montrent un très grand zèle pour des opinions dont il est évident qu'elles n'ont aucune idée, etc. » ; Félicité croit pouvoir négliger ces propos qui se rétorquent avec force contre l'athéisme : s'il existe un fanatisme religieux, il est aussi un fanatisme irréligieux : l'homme est partout le même. Ainsi la seule partie solide de cette argumentation vient à l'appui du christianisme ; encore une fois d'Holbach — bien involontairement — a prêté des armes à l'apologiste.

Même lorsque le développement tout déclamatoire et hostile à la religion — fondé d'ailleurs sur une observation que Féli doit trouver inexacte — n'offre nulle ressource apparente, il s'appuie du moins sur une maxime générale qui sera précieuse à cueillir, et qui, rapprochée du contexte, ne manquera pas d'ironie. Par exemple d'Holbach, traitant des funestes effets politiques de la religion[2], veut faire accroire à son lecteur que « les flatteries sacerdotales réussissent à pervertir les Princes et à les changer en tyrans » ; « les tyrans de leur côté corrompent nécessairement et les grands et le peuple ». Il ajoute que « la Religion, loin d'être un frein pour les Souverains, les a mis à portée de se livrer sans crainte et sans remors à des égaremens aussi funestes pour eux-mêmes que pour les nations qu'ils gouvernent », — comme si le pouvoir religieux ne s'était pas opposé maintes fois aux excès du pouvoir civil ! Quelle satisfaction et quel amusement pour Félicité de recueillir sur son album,

1. *Témoignages*, p. 58.
2. *Le Bon Sens*, etc., § 151.

au même instant, et de la plume même du *philosophe* qui fait bon marché de l'histoire, cette maxime par laquelle il se condamne lui-même avec ses pareils : « *Ce n'est jamais impunément que l'on trompe les hommes*[1]. » Il s'amuse aussi — car n'oublions pas qu'il est en vacances — à transformer en « sermon sur les dangers de ne point penser à Dieu » la démonstration du baron d'Holbach : que l'idée de Dieu n'en impose à personne, et n'occupe réellement que des « rêveurs[2] ». « Les hommes, enseigne notre Allemand, les hommes pour la plupart pensent rarement à Dieu, ou du moins n'en sont pas fort occupés. Son idée a si peu de fixité, elle est si affligeante, qu'elle ne peut arrêter l'imagination que de quelques rêveurs tristes et mélancoliques, qui ne constituent pas le plus grand nombre des habitans de ce monde. Le vulgaire n'y conçoit rien ; son faible cerveau s'embrouille dès qu'il veut y penser. *L'homme d'affaires ne songe qu'à ses affaires; le courtisan à ses intrigues; les gens du monde, les femmes, les jeunes gens à leurs plaisirs; la dissipation efface bientôt en eux les notions fatigantes de la religion. Les ambitieux, les avares, les débauchés écartent soigneusement des spéculations trop faibles pour contrebalancer leurs passions diverses.* »

Encore une fois, tout le passage en italiques revient à juste titre à Pascal, et méritait d'être conservé[3] : d'Holbach y constate, après l'auteur des *Pensées*, cette incroyable aberration de la nature corrompue, qui, pour échapper à sa trop réelle misère, ne trouve de ressource qu'à se divertir : elle se plonge ainsi plus avant et s'égare à jamais dans cette misère même. Ce n'est donc pas, au fond, le procès de la religion qui a *bien connu l'homme*, c'est le procès de l'humanité, c'est sa propre condamnation que le philosophe développe dans la suite : « A qui est-ce que l'idée de Dieu en impose? c'est à quelques hommes affaiblis, chagrins et dégoûtés de ce monde ; à quelques personnes en qui les passions sont déjà amorties soit par l'âge, soit par les infirmités, soit par les coups de la fortune. La religion n'est un frein que pour ceux que leur tempérament ou les circonstances ont déjà mis à la raison. La crainte de Dieu n'empêche de pécher que ceux qui

1. *Témoignages*, p. 58.
2. *Le Bon Sens*, etc., § 166.
3. Cf. *Témoignages*, p. 58.

ne le veulent pas bien fort, ou qui ne sont plus en état de le faire[1]. »

Oui, répondrait Pascal, le plus souvent; car la nature humaine est mauvaise : « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure. » Concluez donc avec moi contre l'humanité, mais non contre la religion qui seule lui apprend à se dépasser. Telle est l'attitude de Félicité; il recueille les observations de l'athée, mais sacrifie, non sans sourire, ses malveillantes insinuations.

Et, pour finir, c'est du plus pédantesque et du plus déclamatoire fragment que notre avisé Breton va tirer la formule définitive par laquelle il prend congé de son germanique adversaire. Celui-ci, longuement et consciencieusement, s'applique à prouver que la religion, « sous prétexte d'instruire et d'éclairer les hommes..., les retient réellement dans l'ignorance et leur ôte jusqu'au désir de connoître les objets qui les intéressent le plus ». Les objets dont la religion les sèvre, ce sont « la physique, la morale, la législation, la politique » qui, par suite des « préjugés religieux, » restent « des énigmes pour eux[2] ». Vous reconnaissez ici la *pensée* à laquelle M. Homais fera faire, sous une forme un peu différente, si grande fortune par le monde : « Les prêtres ont toujours croupi dans une ignorance turpide où ils s'efforcent d'engloutir avec eux les populations ». Que la majeure partie des hommes, une fois délivrés de *l'obscurantisme* clérical, doivent s'instruire et devenir savants en *physique*, en *morale*, en *législation* et en *politique*, c'est ce que Félicité met d'avance sérieusement en doute. Aussi, l'aveu du baron d'Holbach prend-il une saveur piquante : « *La religion tient lieu de tout* », a-t-il écrit. En privant de la religion ces hommes pour lesquels la physique, la morale, la législation et la politique resteront toujours lettre morte, vous les priverez donc *de tout*, ô philosophe. Et Féli note sur son album : « *La religion tient lieu de tout*[3]. » Il quitte le baron là-dessus : c'est son coup de chapeau final[4].

1. *Le Bon Sens*, etc., § 166.
2. *Ibid.*, § 198.
3. *Témoignages*, p. 58.
4. Un examen superficiel laisserait croire qu'il l'a croisé, mais n'a pas eu commerce avec lui. On supposerait alors que dans ses extraits sur le hasard et sur l'ordre de la nature, Lamennais ne retient que ce qui peut favoriser une conception finaliste de la divinité, allant ainsi conter

IV

Félicité de La Mennais ne juge pas encore la victoire suffisante. Il n'est pas homme, on le sait, à se contenter d'un demi-succès. Le 20 septembre 1805[1], son premier travail terminé, il commence donc un autre recueil. Sans doute les *philosophes* se sont démentis eux-mêmes ; mais il faut encore que, jugeant leur caractère, et montrant à nu sa laideur, ils se condamnent ainsi sans appel. Le titre de ce nouveau cahier en résume les intentions : *Les philosophes modernes jugés par eux-mêmes*[2]. Diderot ouvre la marche avec cette devise, empruntée à son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron :*

e sens profond de la doctrine de d'Holbach ; que dans ses extraits sur le scepticisme en matière de religion il ne retient que la condamnation du scepticisme et l'attitude dogmatique de d'Holbach, ôtant ainsi à ses attaques toute leur portée ; enfin qu'il élimine systématiquement toutes les attaques contre la théologie et les prêtres dont sont remplies les œuvres du philosophe. On conclurait que ces citations ne manifestent point d'autre souci que celui de faire servir à une démonstration nouvelle, en les détournant de leur sens premier, et à la faveur de véritables équivoques, les arguments empruntés à un ouvrage de vulgarisation antireligieuse.

Ce serait, je crois, méconnaître la vraie portée de ces extraits. Le choix de l'ouvrage, celui des passages mêmes auxquels ils sont empruntés, prouvent une connaissance réelle de la doctrine du baron d'Holbach. Si Félicité choisit tel fragment dans lequel l'athée rompt une lance contre la preuve téléologique, ou tel autre qui développe une conception spinoziste de la nature, ou celui-ci, dans lequel il bataille contre l'optimisme, ou cet autre encore qui lui sert à faire valoir le matérialisme, ce n'est pas hasard, croyez-le ; mais notre jeune apologiste n'ignore pas que le finalisme et l'optimisme sont les deux bêtes noires de son adversaire qui, dans toute sa polémique, tend perpétuellement à tirer du spinozisme les conséquences matérialistes qu'il lui paraît naturellement impliquer. Mais il y a mieux, et c'est ici que se révèle toute la malice — ou, si vous préférez la finesse — de Félicité de La Mennais. Il emprunte à un fragment destiné, dans la pensée du baron d'Holbach, à ruiner le finalisme, une citation très favorable aux causes finales ; comme le passage qui prétend condamner l'œuvre divine fournit un argument précieux en faveur de la religion. Tel est le jeu : faire avouer au philosophe sur le terrain qu'il a choisi, lui faire confesser de sa bouche la vérité qu'il veut détruire. On reconnaît l'arme redoutable qu'avait si bien maniée Voltaire. Ainsi le philosophe s'en va, comme chez Platon le sophiste, berné, bafoué, sous les rires.

1. La date est, de la main de Félicité de La Mennais, à l'intérieur de la couverture.

2. Ms. autographe et inédit.

« J'ai dit assez d'absurdités dans ma vie pour m'y connaître[1]. » Le plus curieux, cette fois, c'est que Jean-Jacques Rousseau passe au nombre des *philosophes* contre lesquels il s'est élevé lui-même avec tant d'ardeur. Les onze premières pages du cahier reproduisent les diatribes violentes de Diderot contre Jean-Jacques. Diderot déclare qu'il s'est laissé tromper dix-sept ans par un sophiste et un fourbe : « Jettez loin de vous son infâme libelle (*les Confessions*)... Détestez l'ingrat qui dit du mal de son bienfaiteur; détestez l'homme atroce qui ne balance pas à noircir ses anciens amis; détestez le lâche qui laisse sur sa tombe la révélation des secrets qui lui ont été confiés, ou qu'il a surpris de son vivant[2]... » Il continue sur ce ton, et sans se lasser, à flétrir Jean-Jacques Rousseau « que ses plus ardents défenseurs n'absoudraient de méchanceté qu'en l'accusant de folie[3] ». Comment Diderot s'y tromperait-il? « Ce qu'il a écrit à M. de Malesherbes, déclare-t-il, il me l'a dit vingt fois : « Je me sens le cœur ingrat; je hais les bienfaiteurs, parce que le bienfait exige de la reconnaissance, que la reconnaissance est un devoir, et que le devoir m'est insupportable[4]... » Il lui conteste même son originalité d'écrivain, et signale âprement ses contradictions, ses plagiats : « Il serait aisé de prouver qu'il doit à Sénèque, à Plutarque, à Montaigne, à Locke et à Sidney la plupart des idées philosophiques et des principes de morale et de politique qu'on a le plus loués dans ses écrits[5]... » J'en passe et des meilleurs. La Mettrie, « auteur sans jugement[6] », Montesquieu, qui ne savait pas le grec et se trompait grossièrement dans tout ce qu'il disait de la République d'Athènes[7], Mably, auteur superficiel, écrivant sur ce qu'il ne connaît pas[8], Marmontel, intéressé, flatteur, faux, lent, long, lourd dans la conversation[9], ne sont pas davantage épargnés. La verve satirique de Félicité de La Mennais s'exerce ici, dans le simple rapprochement des textes qui

1. *Les Philosophes modernes*, etc., p. 1.
2. *Ibid*, pp. 1-2.
3. *Ibid.*, p. 3.
4. *Ibid.*, p. 5.
5. *Ibid.*, p. 6.
6. *Ibid*, p. 9.
7. *Ibid.*, p. 12.
8. *Ibid.*, p. 13.
9. *Ibid.*, p. 13.

mettent en lumière à la fois l'orgueil et la bassesse philosophiques.

*
* *

La rentrée des classes, qui survint en octobre, mit fin à ces distractions. Il fallut se remettre à la tâche : le collège et la paroisse occupèrent de nouveau Jean-Marie et Félicité. Mais aux fatigues qu'ils s'imposaient ainsi, vint s'ajouter bientôt la cruelle douleur que leur causa la mort de leur frère aîné Louis-Marie : il mourut le 17 décembre 1805, à 29 ans[1], emporté par une maladie de poitrine.

Ce malheur acheva d'altérer la santé des deux frères déjà compromise par les fatigues du travail et de l'enseignement. Jean-Marie souffrait de la poitrine, Félicité de troubles nerveux accompagnés d'oppression et d'inflammation. Sur le conseil du médecin, dans les derniers jours de décembre 1805, ils retournent à la Chenaie. Ils y passent un mois environ, et cherchent une diversion à leur peine dans le travail et dans l'étude.

Une trace de leurs recherches subsiste dans la lettre importante que Félicité de La Mennais adresse le 11 janvier 1806 au baron de Sainte-Croix[2], l'auteur de *l'Examen critique des historiens d'Alexandre*[3]. Le baron de Sainte-Croix avait formulé ce principe de critique historique : il ne faut pas se régler sur la vraisemblance des faits pour rejeter ceux qui sont attestés par des témoignages dignes de foi. Et cependant, il avait rejeté comme invraisemblable le miracle de Typase, attesté par Procope et par cinq autres témoins oculaires. Ils rapportaient tous que des chrétiens à qui Huneric, en 484, avait fait arracher la langue, avaient cependant recouvré l'usage de la parole. Félicité de La Mennais lui reproche d'avoir ainsi manqué aux exigences de la méthode qu'il avait lui-même formulée. Objection importante à noter au passage, puisqu'elle nous montre, dès cette époque, Félicité de La Mennais réfléchissant sur la méthode historique, et plaçant l'autorité du témoignage qui établit un fait bien

1. *Mairie de Saint-Malo. État civil*, années 1805-1806, fol. 16. Acte de décès de Louis-Marie Robert, âgé de 29 ans, célibataire, négociant, fils de Pierre-Louis Robert de La Mennais, domicilié à Saint-Malo, âgé de 61 ans.
2. *Rev. d'Hist. litt. de la France*, avril-juin 1899, pp. 271-276.
3. Paris, Dessain, 1775, in-4.

au-dessus des prétentions de la raison critique individuelle. Déjà l'autorité lui paraît appelée à s'imposer en reine, à commander la soumission de la raison humaine impuissante et déchue[1].

A la fin de janvier 1806, l'état des deux frères n'était pas meilleur. Ils se décident alors à consulter le célèbre médecin Pinel, et se mettent en route pour Paris.

1. On trouvera un intéressant commentaire de cette lettre dans FEUGÈRE, *Lamennais avant l'Essai sur l'Indifférence*, chap. IV, p. 61.

CHAPITRE V

L'INFLUENCE DE SAINT-SULPICE

I. Le voyage à Paris : Saint-Sulpice. — II. Le péril religieux en 1806. — III. Le plan de défense de Saint-Sulpice. — IV. La leçon de Bossuet.

I

Le voyage de Saint-Malo à Paris en diligence, à cette époque, durait de trois à quatre jours : c'était beaucoup pour des malades. La saison était dure, la campagne glacée, le véhicule peu confortable. Le pittoresque sauvait tout, pour des imaginations si vives et pour des esprits si curieux. Ils descendirent au séminaire des *Missions étrangères*, au coin de la rue du Bac et de la rue de Babylone[1]. Ils étaient mieux que partout ailleurs dans cette vaste maison, mieux surtout qu'à l'hôtel, assurés qu'ils étaient de mille soins empressés et discrets. Ils y trouvaient, leur écrivait plaisamment leur oncle, amitiés et sympathies à foison, c'est-à-dire « avec qui s'accoster et avec qui parler, ou, à défaut, avec qui se taire, ce qui a parfois son prix[2] ».

Suivant les conseils de son père et de son oncle, Jean-Marie conduisit Félicité chez le docteur Pinel, le plus célèbre et

1. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, t. I, p. 62, et Forgues, Lamennais critique et bibliophile, *le Livre*, n° du 10 janvier 1884, p. 23.
2. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er avril 1908, p. 581.

même, je crois, le premier spécialiste des maladies nerveuses [1]. Trouverait-il un remède pour guérir l'étrange maladie de son frère, spasmes nerveux allant jusqu'à l'évanouissement, dépressions accablantes, idées noires, brusques sursauts de colère, suivis de langueur, d'apathie, d'un vide absolu d'idées, de volonté et de ressort ?

Il ne pouvait du moins le confier à de meilleures mains : « Pinel, écrit un de ses anciens élèves, avait le tact médical au suprême degré, il se trompait rarement. Sa simplicité, sa bonté étaient extrêmes. Il avait horreur de tout ce qui sentait la pose, l'affectation, le charlatanisme [2]. » Ses prescriptions, en effet, n'ont rien d'un charlatan : il se borna à recommander l'usage du lait, l'exercice au grand air, et peu de travail intellectuel. « Surtout l'exercice », écrit l'oncle des Sandrais, en commentant l'ordonnance du docteur, l'exercice qui pour Féli est le premier des remèdes; mais aussi Paris n'est-il pas le lieu le plus distrayant du monde ?

Ce Paris, objet des rêves des jeunes gens élevés en province, ils le retrouvèrent tel à peu près qu'ils l'avaient laissé

1. Idéologue autant que médecin, son premier ouvrage, publié en 1798, était une application à son art des principes de Condillac et des règles de Descartes. Sa méthode était l'analyse, qu'il employait continuellement à décomposer les objets compliqués, pour en considérer les éléments à part, et après en avoir bien déterminé le caractère, s'élever à des notions justes à l'égard des ensembles. L'application de cette méthode aux névroses lui avait valu sa réputation européenne comme médecin aliéniste. En 1804, il avait fait paraître son *Traité médical et philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, dans lequel, après avoir étudié les écrits des psychologues modernes, Locke et Harris, Condillac, Smith, Stewart, il avait saisi par l'analyse et tracé les variétés comprises dans la dénomination générale de l'aliénation de l'esprit. Le succès fut très vif parmi les philosophes et dans le public éclairé. (Cf. Picavet, *les Idéologues*, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1891, pp. 172-173.) — C'est en appliquant cette méthode qu'il avait introduit à la Salpêtrière les réformes les plus heureuses dans le traitement des aliénés : les chaînes, les carcans, les cellules humides où l'on tenait ces malheureux enfermés, disparurent; on cessa de leur parler brutalement, et Pinel démontra et fit admettre qu'ils étaient des malades à traiter comme les autres, sensibles aux bons et aux mauvais traitements, et qui méritaient les égards compatibles avec les précautions à prendre contre leurs accès et leurs crises. L'étude minutieuse et patiente des habitudes, du caractère, des penchants des aliénés, avait conduit le docteur Pinel à ces conclusions que l'expérience vérifia. (Cf. Poumiès de la Siboutie, *Souvenirs d'un médecin de Paris*, 1789-1853, publiés par M. Joseph Durieux, *Rev. hebdom.*, 28 août 1909, p. 537.)

2. *Ibid.*, p. 538.

à leurs précédents voyages, l'un en 1796, l'autre en 1801. Partout s'y lisaient les empreintes de la Révolution. « C'étaient des églises, des couvents à demi ruinés, délabrés, abandonnés. Sur leurs murs, ainsi que sur un grand nombre de bâtiments publics, on lisait : *Propriété nationale à vendre* [1]. » Je ne crois pas, d'ailleurs, qu'ils se soient abandonnés longtemps à la mélancolie de ces ruines. Mais je les vois distinctement, nos deux provinciaux, allant par les rues étroites, fangeuses ; quelques-unes n'étaient pas pavées. Peu attirés par les boutiques noires, sans ornement ni décor ; médiocrement choqués par les vêtements négligés ou même par les guenilles de cette population de 600.000 âmes (ils n'étaient pas difficiles sur cet article), je les vois impatientés d'attendre les voitures publiques, peu nombreuses, hideuses, vermoulues, à moitié brisées, sans lanternes ; et riant des chevaux, de mauvaises rosses mal harnachées, sous l'œil irrité des cochers, véritables sauvages, dont ils durent essuyer plus d'une fois les insultes : car la grossièreté de leurs manières, de leur langage, était en rapport avec les vêtements sordides dont ils étaient couverts. Mais que de pittoresque, en tout ceci ! Quelle distraction de traverser les rues après les orages et quelle aventure ! Car il n'existait que très peu d'égouts. Après les grandes pluies, des quartiers devenaient rivières, torrents fougueux, infranchissables. Point de communications, même par les voitures ; il faut pourtant rentrer chez soi ; alors, on s'adresse aux commissionnaires les plus proches ; ils improvisent des ponts volants avec des planches ; ils les jettent sur ces rivières, et l'on paye un péage pour les traverser.

A chaque pas, ce sont des spectacles nouveaux, un chapitre de plus aux encombrements de Paris. Les marchands, les revendeurs courent les rues, couvrent les places, augmentant ainsi l'embarras. Mais surtout, c'est au Palais-Royal qu'aussitôt débarqué, l'on s'empresse : merveilleux bazar, rendez-vous des étrangers, la capitale de Paris. Une fois n'est pas coutume, et comment ne pas admirer ces boutiques décorées à l'intérieur selon le caprice des propriétaires, ce jardin éclairé de lanternes, ces galeries de pierre ou de bois, où dé-

1. Poumiès de la Siboutie. *Souvenirs d'un médecin de Paris* (1789-1853), publiés par M. Joseph Durieux. *Rev. hebdom.*, 21 août 1909, p. 373.

bordent les étalages, promenade favorite l'hiver, qu'empli toujours une foule pressée ? Au reste, les distractions les plus goûtées du Palais-Royal eurent sans doute pour nos Malouins peu d'attrait : les cafés et les restaurants, les deux théâtres qui se partageaient la faveur du public, les cafés-spectacles ou de ventriloques et les trois maisons de jeu[1], ne reçurent point leur visite.

S'ils ne dépensaient pas leur argent au jeu, ils n'en manquaient pas cependant ; ils pouvaient prendre chez Perrée, correspondant de leur père, tout ce dont ils avaient besoin[2], et lorsque l'envie leur venait d'une promenade un peu excentrique, ils allaient voir à Charonne leur cousin Champy[3], directeur des poudres et salpêtres, qui les avait pris en grande amitié, et voulait même, à toute force, attirer leur oncle à Paris[4].

Grâce au soin de ne rien boire ni manger qui enflamme et échauffe le sang[5], les heureux résultats du régime ne tardent pas à se faire sentir : bonnes digestions, bon sommeil[6]. Mais alors, que la dernière recommandation du docteur paraît lourde ! « Peu de travail intellectuel ! » En vain l'oncle des Saudrais rappelle en des lettres pressantes que « toute application trop forte de l'esprit est dangereuse, parce qu'elle altère et vicie le sang et les humeurs[7] » ; comment vivrait-on sans penser ?

Heureusement, la rue de Babylone est proche de Saint-Sulpice, que Jean-Marie, depuis longtemps, désire tant connaître de près ; et, quand on a dépassé Saint-Sulpice, le chemin n'est pas long jusqu'au Collège de France. Félicité y suit les cours de l'helléniste Gail, avec lequel nous l'avons vu déjà correspondre en 1800[8] : plus d'une fois, son frère l'accompagne. Gail apprécie beaucoup ces auditeurs instruits et curieux.

1. Poumiès de la Siboutie, *Souvenirs*, etc., *Rev. hebdom.*, 21 août 1909, pp. 373-375.
2. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er avril 1908, p. 581,
3. *Ibid.*, pp. 580-581.
4. *Ibid.*, 1er juillet 1908, p. 232.
5. *Ibid.*, 1er avril 1908, p. 586.
6. *Ibid.*, p. 583.
7. *Ibid.*, pp. 583 et 586.
8. Forgues, *Œuvres posthumes de Lamennais*, t. I, *Notes et Souvenirs*, pp. vi-vii : Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, t. I, Introd., pp. 14-15.

Aussi lorsqu'ils ont manqué plusieurs cours de suite, le professeur s'inquiète, il écrit à Félicité pour l'engager à revenir. Et quand celui-ci, au printemps, s'est décidé à reparaître au Collège de France, le maître est rempli d'attentions pour son jeune disciple. Il sait de quels ménagements on entoure un convalescent, et, dans l'intervalle d'un cours à l'autre, il lui offre la libre disposition de sa chambre avec des livres et du feu[1]. C'est que Félicité se montre beaucoup plus assidu que son frère. L'attrait de Saint-Sulpice détourne l'abbé Jean ; et ce qu'il y apprend alors, les relations qu'il y noue, les inspirations qu'il y puise, pèseront d'un tout autre poids sur leur commun avenir, et surtout dans la destinée de Félicité, que les enseignements de Gail. L'assiduité au Collège de France, c'est le dernier rayon des études profanes ; le charme de Saint-Sulpice, c'est le premier pas dans la voie des études sacrées.

*
* *

C'est par l'abbé Bruté que Jean-Marie fut introduit à Saint-Sulpice : et rien n'était plus naturel. Les Bruté de Rémur, imprimeurs du Roi à Rennes depuis des générations, étaient des personnages quasi officiels à la fin de l'ancien régime : M. de La Mennais, subdélégué de l'intendant de Bretagne, avait eu plus d'un rapport avec eux à la fin du dix-huitième siècle.

Simon-Guillaume-Gabriel Bruté de Rémur était né à Rennes le 20 mars 1779 — trois ans avant Félicité de La Mennais. Sa mère avait épousé en premières noces M. Vatar de Jouannet, avocat au Parlement et imprimeur du Roi et du Parlement de Rennes ; veuve, elle se remaria avec M. Bruté de Rémur, avocat au Parlement et intendant des domaines de la couronne en Bretagne. On lui avait promis la place de fermier général à Paris, et, sans doute, escomptant les bénéfices considérables qu'il devait retirer d'une pareille situation, il dépensait sans compter. Lors de la réunion des États de Bretagne, il donna des fêtes splendides à sa maison de campagne de Saint-Hélier. Une partie des députés et des prélats

1. Eug. Forgues, *le Livre*, 10 janvier 1884, pp. 23-24.

de la province y assistaient. Ces prodigalités ébranlèrent sa fortune ; une confiance imprudente dans des emprunteurs qui ne la justifiaient aucunement fit le reste. Quand il mourut en 1776, on s'aperçut que ses affaires étaient extrêmement embrouillées, et qu'il avait cautionné des personnes insolvables pour plus d'un million. Les biens personnels de sa femme y passèrent, avec la fortune de son père ; mais du moins l'honneur était sauf[1].

Veuve de nouveau, avec ce fils unique de sept ans à peine, Mme Bruté, femme de mérite, intelligente, pieuse, et d'une grande force de caractère, conserva la charge d'imprimeur du Roi. C'était le plus clair de ses ressources. Elle les employa à élever son fils dans des sentiments de ferveur et de piété. Dès qu'il eut huit ans, elle lui donna pour confesseur l'abbé Carron, que nous retrouverons bientôt aux côtés de Félicité de La Mennais, sur la destinée duquel il aura tant d'influence. C'est par son ami Bruté qu'il le connut ; et celui-ci l'avait eu pour directeur dès la première enfance, alors que, très jeune prêtre encore, vicaire de la paroisse Saint-Germain, l'abbé Carron édifiait déjà la ville de Rennes par sa vie sainte et dévouée[2]. Le directeur s'efforça d'accentuer autant que possible les dispositions pieuses que cultivait déjà Mme Bruté. Ainsi doublement entraîné, l'enfant, en 1791, fit une première communion fervente, et dont il garda jusqu'à sa mort un souvenir ineffaçable[3].

Pendant qu'il suivait les cours du collège, la *Terreur* se déroulait ; et, comme on l'envoyait assister aux séances du Tribunal révolutionnaire, afin d'en rendre compte ensuite à des personnes auxquelles leur âge et leurs opinions ne permettaient pas de s'y montrer sans danger, il conserva dans des notes écrites de sa main la mémoire des scènes tragiques auxquelles il avait assisté[4]. Alors aussi Mme Bruté de Rémur, qui habitait le palais du Parlement de Bretagne, ayant fait ériger un autel secret dans une chambre située immédiatement sous la chapelle du palais, y entendait la messe avec

1. *Vie de Mgr Bruté de Rémur*, premier évêque de Vincennes (Etats-Unis), par l'abbé Charles Bruté de Rémur, Rennes et Paris, 1887, 1 vol. in-8, chap. I, pp. 1-3.
2. *Ibid.*, pp. 3-5.
3. *Ibid.*, pp. 5-10.
4. *Ibid.*, chap. II, pp. 14-16 et sq.

son fils ; et celui-ci, déguisé en apprenti boulanger, allait porter aux prisonniers, nouveau Tarcisius, l'Eucharistie[1].

Vers la fin de 1795, ses classes terminées, Gabriel Bruté, renonçant à l'Ecole polytechnique, se tourna du côté de la médecine, et, après deux ans d'études à Rennes, vint à Paris suivre les cours de la Faculté[2]. Dans ce milieu si hostile au christianisme, il mit à défendre ses croyances, à marquer sa désapprobation lorsqu'elles étaient attaquées par les professeurs dans leurs cours, une ardeur des plus courageuses. Il n'était pas seul au combat : des jeunes gens que l'avenir devait illustrer, Récamier, Cruvelier, Laënnec, Fiseau, tenaient tête avec lui à l'incrédulité[3]. Entre temps, il continuait à Paris les visites de charité qu'il avait commencées à Rennes, et, affilié à la fameuse Congrégation du P. Bourdier-Delpuits, il multipliait les bonnes œuvres[4]. Elles ne l'empêchaient pas d'achever brillamment ses études. En 1803, il présentait une thèse qui portait pour titre : *Essai sur l'histoire et les avantages des institutions cliniques*[5].

Il obtint avec tous les honneurs le grade de docteur en médecine, et la même année il reçut, après un remarquable examen, le premier prix Corvisart[6]. Peu après le gouvernement le nommait médecin d'un des premiers hôpitaux de Paris[7]. C'est alors qu'à la surprise générale il donna sa démission, et que, renonçant à l'avenir qui s'ouvrait pour lui, il entra au séminaire de Saint-Sulpice[8]. Il y avait passé trois ans déjà, édifiant tout son entourage par ses pieuses mortifications, et manifestant dans toute sa conduite cette spontanéité primesautière, ces élans quelquefois imprudents d'une âme généreuse, qui devaient marquer plus tard si pro-

1. *Vie de Mgr Bruté*, etc., chap. III, pp. 64-65.
2. *Ibid.*, chap. III, pp. 68-71.
3. *Ibid.*, pp. 71-72.
4. *Ibid.*, p. 75.
5. *Essai sur les avantages des institutions cliniques;* dissertation présentée et soutenue à l'Ecole de Médecine de Paris, le (s. d.) prairial an XI par S.-G.-G. Bruté, de Rennes, département d'Ille-et-Vilaine, ancien élève de l'Ecole pratique,et Membre de la Société d'Instruction médicale. — A Paris, chez Belin imprimeur, libraire, rue Saint-Jacques, n° 22. — Gabon, libraire, rue des Cordeliers, près de l'Ecole de médecine, an XI, 1803, brochure de 136 pages. (Cf. Bibliothèque des Frères de l'Instruction chrétienne. Recueil de pièces n° 157.)
6. *Vie de Mgr Bruté*, etc., chap. IV, p. 81.
7. *Ibid.*, pp. 81-82.
8. *Ibid.*, p. 82.

fondément son caractère, lorsque, par ses relations de famille et par l'intermédiaire du P. Bourdier-Delpuits, à la Congrégation duquel il appartenait aussi, Jean-Marie de La Mennais venu à Paris pour soigner sa santé, fit connaissance avec lui : il n'était pas de ceux avec lesquels on se lie à moitié, ni pour peu de temps. A peine arrivés à Paris, les deux La Mennais eurent bientôt, grâce à lui, leurs grandes entrées à Saint-Sulpice.

*
* *

Les Sulpiciens datent du dix-septième siècle, dont ils conservaient, au début du dix-neuvième siècle, toute la tradition religieuse. « A part les murs et les meubles, tout est ancien à Saint-Sulpice; on s'y croit complètement au dix-septième siècle. Si l'on veut voir ce qui, de nos jours, rappelle le mieux Port-Royal, l'ancienne Sorbonne, et en général les institutions du vieux clergé de France, c'est là qu'il faut aller[1]. » Je ne sais si ce jugement était encore rigoureusement vrai quand il fut porté par un ancien séminariste dont le témoignage est suspect, mais je sais qu'il s'applique à merveille au Saint-Sulpice de 1806.

Le fondateur du séminaire de Saint-Sulpice est M. Olier, qui mourut en 1657. Belle et curieuse figure, en laquelle s'unissent le mysticisme et l'esprit d'organisation, et dont la vie exprime l'idéal de formation sacerdotale sur lequel se modèleront ses disciples. Il faudrait le voir dans son milieu, à l'issue du seizième siècle, à l'heure même où sonnait cette réforme du clergé et des peuples que la décadence religieuse avait rendue nécessaire. Il faudrait surtout étudier de près son caractère ardent, mobile, d'une impétuosité extrême, si semblable à celui de Félicité, dont rien ne savait fixer les écarts pendant son enfance. Il faudrait aussi rappeler par quelles épreuves, par quels troubles nerveux cruels, il dut passer avant de connaître sa vocation. Car on s'expliquerait alors comment, à Saint-Sulpice, on aura toujours une raison maîtresse de voir dans de pareils états des signes probables d'élection. A ceux qu'affligeront de pareils tourments — à Félicité en particulier — on aura tout de

1. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 268 (1 vol. in-8, Paris, Calmann-Lévy, 1893, 24e édition).

même un conseil à donner, qui sera selon la tradition de la maison, selon l'esprit, selon la vie même de son fondateur : adopter la simplicité, la candeur du petit enfant. Rapprochements curieux qui joueront leur rôle, plus tard, dans l'avenir de notre héros.

Des visions, des apparitions et des songes avaient appelé M. Olier à sa vocation. Délivré de ses peines, à l'époque même où il fonda le séminaire, il se trouva comblé de faveurs singulières : la principale était une union extraordinaire avec Jésus-Christ, où il semblait que l'homme extérieur aussi bien que l'homme intérieur n'eussent plus d'autre vie que celle de Jésus-Christ agissant en eux. Il y aura toujours à Saint-Sulpice un courant mystique, un petit groupe encouragé, soutenu, exalté dans cette voie par l'exemple de M. Olier.

Renoncement au monde et à ses maximes, mortification des sens, pénitences corporelles réglées par l'obéissance, mortification intérieure, abnégation du jugement et de la volonté, l'obéissance étant toujours préférée aux révélations particulières, fidélité à l'observation du règlement, humilité, tels étaient les principes sur lesquels le séminaire de Saint-Sulpice fut fondé[1]. La modération en tout y restera toujours de règle : il faut y joindre une franchise entière, qui ne dissimule rien ; en matière littéraire, l'oubli total de la forme, véritable preuve de la sincérité ; dans les études, une extrême réserve, aboutissant à la suppression presque totale de l'émulation, considérée comme dangereuse pour le caractère.

A l'époque où nos deux Malouins les connurent, les Sulpiciens joignaient à cet esprit « l'ardeur du retour, le zèle de la reconstruction religieuse, et je ne sais quelle divine inspiration, mêlée de vertu et de prudence, qui les poussait à reconquérir[2] ». Tous travaillaient avec zèle à répondre à leur vocation : la piété, la régularité, le silence, tous les anciens usages du Saint-Sulpice de M. Olier étaient remis en vigueur. Sur la demande des élèves, l'heure d'oraison était rétablie tout entière. Le séminaire était vraiment une communauté fervente : on y vivait dans une grande union,

1. Cf. *Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice*, par M. Faillon, prêtre de Saint-Sulpice, 4e édition revue et considérablement augmentée par l'auteur. — 3 vol. in-8, Paris, Wattelier, 1873.

2. Méric, *Histoire de M. Emery et de l'Eglise de France pendant la Révolution et le Ier Empire*, 2 vol. in-16, Paris, t. I, pp. x-xi.

avec simplicité et candeur[1]. Les directeurs, appelés dès 1800 par M. Emery, donnaient les premiers l'exemple : c'étaient M. Boyer, qui professa la philosophie, M. Montaigne, M. Fournier, depuis évêque de Montpellier, M. Garnier qui, rappelé de la mission de Baltimore, enseignait à la fois l'Ecriture sainte, l'hébreu et les sciences physiques et mathématiques[2].

Ces hommes d'étude et de talent, dont les noms reparaissent constamment dans la correspondance de Félicité de La Mennais à partir de cette époque, étaient aussi des modèles de pieuse édification : constamment mêlés aux séminaristes, on les voyait exacts à tous les exercices, aux récréations, aux promenades ; comme eux, ils faisaient leur demi-heure d'adoration, respectaient la règle, agissaient en tout avec dépendance. Leur vie se passait ainsi sans bruit, égale, uniforme, mais utile, sainte et remplie.

Entre tous se distinguait, admirable figure, le supérieur de cette pieuse communauté. M. Emery avait traversé sans faiblir les orages de la Révolution[3]. Il avait jadis, avec sagesse et modération sans doute, mais avec une inébranlable fermeté, tenu tête aux Jansénistes dans leur propre citadelle, à Lyon. Avec la même énergie, il s'était prononcé, dès 1790, contre la Constitution civile du clergé. Emprisonné sous la Terreur, enfermé à la Conciergerie, ce vestibule de l'échafaud, il avait, oublieux des périls qui le menaçaient, consacré tous ses instants à encourager, à soutenir, à exhorter ceux que la liste journalière appelait à mourir. On l'avait longtemps épargné, à cause du calme que sa parole faisait régner dans la prison, et comme il avait atteint de cette manière l'époque où, Robespierre renversé, la Terreur prit fin, il échappa miraculeusement à cette mort qu'il avait su braver en face. Il sortit donc de la Conciergerie avec l'auréole du martyre qu'il n'avait pas craint d'appeler, et la réputation méritée d'un homme dont la conscience ne ployait pas. Cette raison paisible et forte, et toujours maîtresse d'elle-même, et cette puissance sur l'opinion qu'il avait conquise au péril de sa vie, il les employait sans compter au service de l'Eglise.

1. Henrion, *Vie de M. Frayssinous* (Paris, Le Clerc, 1844, 2 vol. in-8), t. I, liv. I, chap. v, p. 25.

2. Méric, t. II, pp. 22, 26 et 27.

3. Cf. Gosselin, *Vie de M. Emery*, t. I, 1re partie, in-8, Paris, Jouby, édit., 1861.

C'est dans ce milieu d'étude et de haute vertu que Jean-Marie et Félicité de La Mennais vont puiser des inspirations précieuses sur les dangers qui menacent l'Eglise de France et les moyens d'y remédier.

II

La situation de l'Eglise, en 1806, apparaissait difficile, et les Sulpiciens, en activant la défense, ne s'en dissimulaient pas les dangers. Les premières heures brillantes de joie et d'espoir étaient passées ; et, très nettement, ils voyaient trois sortes de périls contre lesquels ils s'armaient : la philosophie du dix-huitième siècle et les héritiers de ses négations impies ; le matérialisme des idéologues ; les projets de plus en plus apparents d'usurpation du pouvoir civil et politique sur le pouvoir religieux.

Le dix-huitième siècle avait vu s'éteindre l'idée chrétienne emportée par le développement des sciences physiques et naturelles, qui détournaient les esprits des recherches mathématiques, métaphysiques, morales, théologiques du siècle précédent[1]. Aussi ses idées n'étaient-elles qu'un ensemble de protestations ou de négations : révélation, tradition, autorité constituaient tout le christianisme ; il les avait rejetées pour leur opposer la raison personnelle, la prétention de l'individu à trouver la vérité par ses seules forces, la liberté de croyance et de pensée, et, sous le nom de loi du progrès et de perfectibilité indéfinie, le mépris ignorant du passé[2]. On a pu résumer ainsi son *Credo :* toute législation est déraisonnable, toute autorité despotique, toute religion d'invention humaine, toute morale inutile et tyrannique. Il faut rejeter ces artificieuses inventions de tyrans subtils ponr revenir à la nature : l'homme naturel est bon[3].

1. E. Faguet, *XVIIIe Siècle*, 1 vol. in-16, Paris, Lecène et Oudin, 1890. Avant-propos, pp. VIII et sq. (7e édition).

2. Voyez E. Faguet, *XVIIIe Siècle*. Avant-propos. Cf. F. Brunetière, *Études sur le XVIIIe siècle*, Hachette, 1911.

3. *Ibid.*, pp. 291-292. Il faut ajouter que le mal avait commencé au XVIIe siècle, et que les vulgarisations théologiques étaient les vraies coupables.

Entre 1800 et 1803, à l'heure où commençaient les reconstructions sociales, l'héritage direct de cette philosophie ne s'était point perdu. Les cercles philosophiques et littéraires de Mme Suard, de Mme d'Houdetot, de l'abbé Morellet, que présidait sa nièce, Mme Chéron, en avaient conservé l'esprit[1]. Là se groupaient en une opposition discrète « les débris du monde philosophique et de l'aristocratie libérale du dix-huitième siècle, les derniers représentants de ces salons qui avaient librement pensé à tout, mis tout en question, tout espéré et tout promis, par mouvement et plaisir d'esprit plutôt que par aucun dessein d'intérêt et d'ambition[2] ». Ainsi subsistent toujours, à travers toutes les débâcles et résistant aux plus terribles leçons, des esprits impénitents, que les faits n'ont point atteints dans les derniers retranchements de leurs illusions obstinées.

Dans ce groupe modéré par force, mais entêté d'idées que l'expérience révolutionnaire avait à peine atténuées, Mme de Staël trouvait ses amis les plus vrais. A défaut d'un grand talent complètement *philosophe* que l'époque ne pouvait guère produire, on aimait en elle ce protestantisme très affranchi, et si ouvertement ennemi du catholicisme, ce cosmopolitisme très accusé, tout à fait indifférent au patriotisme, cette doctrine de la perfectibilité indéfinie, en qui revivait la haine de la tradition, cette opposition à l'ordre renaissant, par qui se manifestait l'incapacité philosophique de se plier à un ordre quelconque. Elle représentait l'héritage philosophique, et les succès de la *Littérature* en 1800, de *Delphine* en 1803, étaient bien ceux du parti renaissant[3].

Le Publiciste, fondé par Suard en 1801, était l'organe de ce groupe qui représentait le dix-huitième siècle atténué sans doute, adouci, mais irréductible. *La Décade* avait une autre allure : fondée par Ginguené en l'an II, elle avait conservé l'esprit de propagande ardente et jetait par la plume de ses rédacteurs ses dernières flammes. Ils affirmaient vouloir résister de toutes leurs forces aux tentatives de quelques personnes pour faire rétrograder l'esprit humain vers la barbarie et les préjugés dont tant de grands écrivains avaient cherché à l'affranchir.

1. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. I, p. 167.
2. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 vol. in-8, Paris, Michel Lévy, t. I, p. 5.
3. Sainte-Beuve, *Portr. de femmes*, p. 107 (art. sur Mme de Staël).

En face de cette réaction menaçante, et dont, à partir de 1796, ils pressentaient de mieux en mieux le succès, ils persistaient à défendre la philosophie telle que l'entendaient les idéologues. Mme de Staël les réunissait chez elle à dîner une fois par décade : Garat, Cabanis, Chénier, Ginguené, Daunou, Destutt de Tracy étaient ses hôtes les plus habituels. Goût exclusif pour les sciences physiques et naturelles, tendance accusée au matérialisme, antichristianisme et phobie religieuse, confusion du moral et du social, et réduction du premier au second en même temps qu'au physique, les traits marquants du dix-huitième siècle philosophique se retrouvent chez les idéologues. Et si, comme on l'a fait, on remonte de cette seconde génération d'idéologues à la précédente, à celle d'un Sieyès, qui songe à faire connaître Kant ; d'un Rœderer, qui relève de Rousseau, de Turgot, de Smith, et s'occupe de faire traduire Hobbes ; des Volney, Dupuis, Maréchal et Naigeon, qui rappellent Helvétius, d'Holbach, Diderot, Mably ; d'un Saint-Lambert, représentant d'Helvétius et de Voltaire ; enfin des continuateurs de Locke, Bonnet et Condillac [1], on comprendra combien on est fondé à dire qu'avec l'idéologie c'est tout le dix-huitième siècle des *philosophes* qui s'insinue, ou mieux, qui s'affirme énergiquement, au début du dix-neuvième siècle, face à la reconstruction religieuse dont Fontanes, Chateaubriand, Bonald, J. de Maistre, La Harpe et tant d'autres sont en train de poser les assises.

Un autre genre de péril menace l'Eglise de France et paraît plus imminent encore. Après avoir hautement favorisé le mouvement religieux, l'empereur laisse entrevoir maintenant ses véritables intentions, et la mainmise qu'il veut opérer sur l'Eglise et sur le clergé. Déjà la réception de Pie VII en France, le soin qu'on avait pris de dissimuler son passage, autant qu'il était possible, aux populations, la précaution de le faire entrer dans Paris la nuit, l'inconvenance de cette demi-heure d'attente à laquelle Napoléon, le jour du sacre, avait soumis le Saint-Père, son geste fameux, lorsqu'il lui avait arraché la couronne des mains pour se couronner lui-même, autant d'incidents qui, à l'heure où s'affirmait le plus hautement, à la face du monde, l'union du jeune empereur et de la papauté, accusaient, pour les obser-

1. Cf. PICAVET, *les Idéologues*, in-8, Paris, Alcan. 1894. Il ne s'agit ici, on l'a bien compris, que de la manière dont Saint-Sulpice et son groupe envisageait alors l'idéologie.

vateurs perspicaces, de prochains et graves dissentiments[1].

A partir de 1805, les empiétements du pouvoir civil sur le pouvoir religieux vont se multipliant : les curés qui se permettent un blâme, une attitude déplaisante, ou même qui se montrent simplement tièdes dans la louange, sont mis en prison. L'empereur s'applique à empêcher tout concert entre les membres du clergé : il ne souffre guère qu'ils s'assemblent, et même il ne veut pas qu'ils lisent ou qu'ils écrivent trop. Il tient sévèrement en bride la presse ecclésiastique, et prescrit, précisément au début de 1806, que toutes les publications périodiques ayant un caractère religieux soient réunies en une seule, le *Journal des Curés*, qui sera soumis à l'étroite surveillance de la police[2]. En mai 1806, lorsqu'il institue en principe l'Université, il décide que les emplois ecclésiastiques de quelque importance, comme les cures de 1re classe, ne seront donnés qu'aux candidats pourvus des grades qu'elle peut seule conférer. Bientôt même, il ajoute qu'on refusera ces grades aux postulants connus pour avoir des idées ultramontaines ou dangereuses à l'autorité[3]. Le clergé doit être une milice noire à son service, et les évêques doivent s'employer pour lui de la même manière que les préfets. L'ambition de l'empereur va plus loin : il voudrait faire du pape le premier de ses préfets spirituels, et l'avoir entièrement dans sa main[4]. Désormais, il n'aura plus à la bouche que l'Église gallicane et les libertés de 1682, et à mesure que, depuis 1805, son dessein de dépouiller le pape de ses États s'accuse davantage, on aperçoit aussi plus clairement la fin dernière à laquelle il tend, qui est d'opprimer l'Eglise, et de la réduire à n'être dans sa main qu'un docile instrument du pouvoir.

Déjà certains symptômes font pressentir les difficultés menaçantes : la police, en sous-main avertie d'avoir l'œil aux « intrigues des cagots », va, d'un zèle un peu prématuré, mais bien significatif, mander Frayssinous et lui susciter quelques premières difficultés au sujet de ses conférences[5].

1. Comte d'Haussonville, *l'Église romaine et le Premier Empire*, VI. Cf. Debidour, *l'Église et l'État*, p. 242.
2. Lettre à Fouché, du 7 février 1806.
3. Lettre à Portalis, 30 juillet 1806.
4. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 242-243. Comte d'Haussonville, *l'Eglise romaine et le Premier Empire*, VI, commencement des difficultés entre Napoléon et Pie VII.
5. Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France*,

La ligne religieuse des *Débats* (alors *Journal de l'Empire*) et du *Mercure* est moins au gré de l'empereur. Il ne lui déplaît pas de voir la philosophie conserver assez de forces pour faire sentir au clergé, en l'inquiétant, la nécessité de s'appuyer sur lui. Tenir en échec les uns par les autres, telle est sa politique : et la lettre à Fauriel montre que les idéologues et tout le parti philosophique, bien instruits de la situation, croyaient, non sans quelque naïveté, pouvoir un jour la mettre à profit : « Il est difficile de ne pas voir que le *Journal de l'Empire* et le *Mercure* ne sont point animés d'un bon esprit, écrit l'empereur à Fouché, ministre de la Police. Ces deux journaux affectent la religion jusqu'à la cagoterie. Au lieu de réprimer les excès du système exclusif de quelques philosophes, ils attaquent la philosophie et les connaissances humaines... Cela ne peut pas aller ainsi. » Bientôt on le verra, en 1808, esquissant à grands traits le programme d'une histoire de France telle qu'il la concevait, écrire : « Il faut faire sentir à chaque ligne l'influence de la cour de Rome, des billets de confession, de la Révocation de l'édit de Nantes, du ridicule mariage de Louis XIV avec Mme de Maintenon, etc... Il faut que le rétablissement du culte et des autels inspire la crainte de l'influence d'un *prêtre* étranger ou d'un confesseur ambitieux, qui pourraient parvenir à détruire le repos de la France [1]. »

Menacée dans son esprit par les cercles philosophiques et par les idéologues, la religion l'est aussi dans son indépendance par le pouvoir politique et civil. Son existence est partout en péril.

* * *

Si la défense religieuse s'organisait alors, on peut dire que dans ce qu'elle avait de discret et de fort à la fois, c'est autour de M. Emery et de Saint-Sulpice qu'elle se formait et se groupait. Sans doute la *Congrégation*, fondée en 1801 par le P. Bourdier-Delpuits, était appelée à un rôle considérable [2] ; mais la véritable histoire reli-

pendant les premières années du dix-neuvième siècle, t. II, p. 198, et HENRION, *Vie de M. Frayssinous*, t. I, pp. 58-59.

1. Cf. SAINTE-BEUVE, *Portr. litt.*, II, pp. 268-269, note.

2. Cf. GEOFFROY DE GRANDMAISON, *la Congrégation*, 1 vol. in-8. Plon-Nourrit, 2e édition, 1890.

gieuse d'une époque n'est pas dans ces cheminements obscurs, dans ces galeries souterraines qui facilitent la construction de l'édifice et en assurent la solidité, mais qui ne le constituent pas. Il existe pour chaque époque, dans l'ordre religieux, une région dominante, sorte de point stratégique d'où l'historien embrasse la situation tout entière. Saint-Sulpice construit l'édifice religieux de l'Empire. Par ses préoccupations enseignantes, il tient au monde, et rien de ce qui s'éveille au dehors dans l'ordre littéraire, pour peu qu'il touche à la philosophie et à la religion, ne lui demeure étranger. Par la tâche même qui est sa raison d'être, il guide et domine le clergé, et non seulement les prêtres, mais encore les évêques, et l'oncle même de l'empereur. Le caractère de son supérieur, l'autorité considérable qu'il s'est acquise, font que Saint-Sulpice a les mains à la fois dans l'Église, dans le siècle, et jusque dans les conseils de Napoléon [1]. Se placer aux côtés de l'empereur et parmi ses comparses, c'est se placer plus haut peut-être, mais en dehors. Se mettre au point de vue de la Congrégation, comme on l'a fait avec tant de pénétration et de talent, c'est entrer dans la place, mais pour l'objet qui nous occupe, descendre trop bas; Saint-Sulpice seul nous met au centre.

Le siècle, j'entends le siècle religieux, dans lequel il est fortement engagé, remonte à Louis XIV pour y trouver son point d'appui. Fontanes, par tempérament et par hérédité, se rattache à Racine, dont Sainte-Beuve a dit qu'il apparaît, à la fin du dix-huitième siècle, comme une image un peu effacée pâlissante et ressemblante. Après avoir traversé jusqu'aux approches de la Révolution ces eaux glacées du voltairianisme pour lequel il n'était pas fait, il est revenu au Christianisme. S'il est de son siècle par certaines teintes philosophiques et sentimentales qui se mêlent à l'inspiration religieuse, il n'en reste pas moins le dernier des classiques, l'adorateur du dix-septième siècle. Pour le bien comprendre il ne faut pas séparer la passion du grand siècle de ce rôle d'excitateur religieux et de mentor littéraire, que cet esprit si modéré joua auprès de René, et qui représente sa contribution véritable au *Génie du Christianisme* et peut-être, aux yeux de l'avenir, son plus durable titre de gloire [2].

1. *Archives de Saint-Sulpice*. Correspondance inédite de M. Emery.
2. Sainte-Beuve, *Portr. litt.*, t. II, Fontanes, p. 211.

En littérature surtout, Fontanes attaque vivement l'erreur chère aux sophistes et aux rhéteurs qui voudraient que les siècles du goût n'aient pas été ceux de la philosophie et de la raison. « A l'exception de trois ou quatre grands modernes, qui appartiennent encore au siècle dernier, Racine, Corneille, La Fontaine, Boileau, Molière, Pascal, Fénelon, La Bruyère et Bossuet ont répandu plus d'idées justes et véritablement profondes que ces écrivains à qui on a donné l'orgueilleuse dénomination de *penseurs*, comme si on n'avait pas su penser avant eux avec moins de faste et de recherche [1]. »

C'est donc par le retour au dix-septième siècle, que Fontanes contribue dès lors à la réparation religieuse et sociale qu'il appelle de ses vœux. Il a plaidé cette cause avec La Harpe et l'abbé de Vauxcelles dans le *Mémorial* qui tenait campagne dès 1797 contre les idéologues [2]. Et l'on s'explique ainsi comment il fut conduit à louer dans le *Mercure* [3], comme une œuvre classique, et renouant la chaîne interrompue du dix-septième siècle, le *Génie du Christianisme* à la genèse et à l'achèvement duquel il avait tant contribué. L'ouvrage avait paru le 14 avril 1802, et c'est encore au titre classique qu'il provoquait l'enthousiasme de La Harpe et de tout le parti du réveil religieux [4]. Grâce à Fontanes, au berceau du romantisme, l'ombre du grand siècle veillait.

A la même époque, venu de plus loin que Fontanes à l'union des idées classiques et chrétiennes, Joubert s'y était pourtant élevé. Ballanche, dans un ouvrage qui annonçait déjà le *Génie du Christianisme*, faisait de larges emprunts au dix-septième siècle, à Bossuet et surtout à Pascal dont il citait complaisamment les *Pensées* [5]. Gardons-nous d'oublier Bonald, parvenu

1. SAINTE-BEUVE, *Portr. litt.*, pp. 238-239.
2. *Ibid.*, pp. 239-240.
3. Du 25 germinal an X (15 avril 1802). Le *Moniteur* du 28 germinal (18 avril) le reproduisit. Cf. SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, 2 vol. in-16, Paris, Calmann-Lévy, nouvelle édition, 1878, t. I, p. 281, note 2.
4. Cf. *Mémoires d'outre-tombe*. Édition Biré, Paris, Garnier, t. II, Appendice, p. 568 — V. GIRAUD, *Chateaubriand. Études littéraires*, 1 vol. in-16. Paris. Hachette, 1904, pp. 93-94. — SAINTE-BEUVE, *Portr. litt.*, t. II, pp. 255-256, et *Chateaubriand et son groupe littéraire* (nouvelle éd., 1878, Paris, Calmann-Lévy), t. I, pp. 275 et sq.
5. V. GIRAUD, *Chateaubriand. Études littéraires*, pp. 98-99 et *Nouvelles Études sur Chateaubriand*, Hachette, 1912, p. 93-98 ; *Un moraliste d'autrefois, Joubert* (*Revue des Deux Mondes* du 15 août 1910). — C. HUIT, *la Vie et les Œuvres de Ballanche*, pp. 25 et sq. (1 vol, in-8, Librairie Em. Vitte,

par ses voies propres, que nous apprendrons bientôt à connaître; après La Harpe, un des initiateurs du mouvement, mais qui meurt en 1803, Fiévée, Feletz, l'abbé Frayssinous, toute la rédaction du *Mercure* et des *Débats*, retranchés sur le dix-septième siècle ou s'armant de son exemple et de sa pensée, tiennent campagne contre la *philosophie* et contre ses héritiers. Un reflet prolongé du grand siècle se joue, à l'aurore de cet âge nouveau, sur les plus illustres de ces fronts.

III

Saint-Sulpice n'ignore rien de cette situation; nulle part on n'est mieux armé pour en profiter et, plus encore, pour y contribuer. L'abbé Emery connaît personnellement la plupart de ces hommes de talent et de goût, revenus au grand règne par un sentiment prompt et vif d'admiration pour les chefs-d'œuvre, par l'attrait du beau langage et de l'éloquence, surtout par l'adoption des doctrines reconnues salutaires[1]. Lui-même ne s'est jamais départi de la passion qu'il a contractée, jeune, pour la littérature et pour la pensée du grand siècle. Les lectures des étudiants, du temps qu'il était élève de théologie, dominent toujours son esprit, et inspirent l'enseignement de Saint-Sulpice sous sa direction. Si l'on étudie l'Église, c'est Bossuet dans le dernier livre des *Variations*, dans la *Conférence avec le ministre Claude*, dans *les Promesses de l'Église*, ou Nicole avec *l'Unité de l'Église*, *les Prétendus Réformés convaincus de schisme*, *les Préjugés légitimes*. S'agit-il de l'Eucharistie, ce sont les ouvrages de Fénelon, *la Perpétuité de la foi*, le P. Petau, Bossuet dans son *Sixième Avertissement aux protestants*[2] : « Bossuet, écrit Renan, était en tout leur oracle[3]. » Saint-Sulpice se continue. Renan qui fut très

Lyon-Paris, 1904). L'ouvrage de Ballanche a pour titre : *Du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts*, par P.-S. Ballanche Fils (à Lyon, chez Ballanche et Barret, imprimeurs, aux Halles de la Grenette, et à Paris, chez Calixte Volland, libraire, Quai des Augustins, 1801).

1. M. Emery a fait faire un *Abrégé du Génie du Christianisme* auquel il a mis la main. Cf. Victor Giraud, *Chateaubriand*, 1904, et A. Cassagne, *la Vie politique de François de Chateaubriand*, in-8, t. I, Plon, 1912, *passim*.

2. Méric, *Hist. de M. Emery et de l'Église de France*, etc., t. I, pp. 22-23.

3. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 24e édit., in-16. Paris, Calmann-Lévy, p. 212.

injuste envers lui par besoin de se justifier, et qui, parlant de Saint-Sulpice, a si adroitement mêlé les traits vécus et l'exacte vision des faits aux insinuations malveillantes et aux interprétations fausses, Renan, sur ce point du moins, a vu juste : « Tout, dit-il, fut rétabli comme avant la Révolution ; chaque porte tourna dans ses anciens gonds, et, comme d'Olier à la Révolution rien n'avait subi de changement, le dix-septième siècle eut un point dans Paris où il se continua sans la moindre modification[1]. » Toute la substance du dix-septième siècle théologique, avec sa prudence, sa mesure, son génie raisonnable et sûr, a passé dans l'esprit de M. Emery pour se déverser sur la Compagnie qu'il dirige.

Dès 1765, il avait conçu le dessein de démontrer, contre la philosophie moderne, la nécessité et la vérité de la religion par les écrits des philosophes les plus célèbres dont l'histoire ait conservé le souvenir. C'est ainsi qu'il avait publié en 1772 *l'Esprit de Leibniz*[2] dans lequel il avait su faire un choix intelligent et réunir en deux volumes les affirmations les plus solides et les arguments les plus sérieux en faveur de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la religion chrétienne. Il avait complété son travail par les témoignages de Leibniz favorables à l'Église romaine[3]. En 1811, il devait en publier un semblable sur Descartes[4]. Mais, s'il s'appuyait ainsi sur la philosophie profane du grand siècle, à plus forte raison recourait-il surtout à ses penseurs religieux.

En 1759, il s'en était aidé pour combattre le Jansénisme au grand séminaire d'Orléans où, après son noviciat à *la Solitude*, il avait été chargé d'enseigner la théologie dogmatique[5] ; et plus tard, à Lyon, dont le siège était occupé par Mgr de Montazet, qui en avait fait une des citadelles les mieux armées du Jansénisme, il avait, dans ses cours de morale, combattu la secte en s'appuyant sur les écrits du dix-septième siècle chrétien[6]. Ces mêmes Jansénistes contre lesquels il avait lutté, en ces temps déjà lointains, avec une si tranquille fermeté, il les avait encore retrouvés plus ou moins dissimulés

1. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 212.
2. Réimprimé en 1803 sous le titre de : *Pensées de Leibniz sur la Religion et la Morale*, 2 vol. in-8.
3. Méric, *Hist. de M. Emery*, etc., t. I, pp. 37-39.
4. *Ibid.*, t. II, p. 445.
5. *Ibid.*, t. I, p. 29.
6. *Ibid.*, pp. 35-36.

derrière les apologistes de la *Constitution civile du clergé*, au commencement de la Révolution : « Disciple de Port-Royal, comme vous paraissez être », dit-il en s'adressant au P. Lalande, de l'Oratoire, qui s'en était institué défenseur. M. Emery se prononce hautement contre la *Constitution civile* dans les deux lettres qu'il dirige contre cet oratorien, en invoquant les Condren, les Bérulle, qui avaient illustré le premier âge de la Congrégation de l'Oratoire, et qui se montrent si éloignés des sentiments de leur indigne successeur[1]. L'année suivante, voulant fixer la doctrine de l'Église sur *le Pouvoir* à une époque où les secousses imprimées à l'édifice social paraissaient de plus en plus menaçantes, c'est encore au dix-septième siècle qu'il avait fait appel, en publiant ses *Principes de Bossuet et de Fénelon sur la souveraineté*[2]. Les écrits publiés par lui dans cette période de reconstruction sociale qu'interrompit Fructidor, comme son *Entretien sur les préjugés du temps contre la religion* (1796), s'inspirent aux mêmes sources. En 1800, à l'heure même de la renaissance religieuse, et lorsque Saint-Sulpice, sous sa direction, commence à sortir de ses ruines, il acquiert des manuscrits de Fénelon, entre autres une belle dissertation inédite sur l'autorité du pape; il presse vivement M. de Bausset, évêque d'Alais, d'écrire la vie de Fénelon, et non seulement il l'y décide, mais il l'aide de ses conseils, il le guide, et jusqu'en 1808, date de la publication, il l'inspire[3]. Il l'encourage alors à entreprendre la vie de Bossuet, et réussit à l'y décider. Les manuscrits de Fleury, qu'il avait découverts dans ses explorations avec M. Garnier chez les libraires de Paris, offraient, à ses yeux, cette très haute valeur, d'assurer contre les calomnies intéressées la réputation religieuse du dix-septième siècle français. Car il avait été frappé d'apprendre, en lisant les *Anecdotes sur l'Assemblée de 1682*, recueillies par Fleury, que Bossuet, l'ami de cet historien, aurait désiré que l'on s'abstînt de traiter dans cette assemblée la question de l'autorité du Pape; qu'il fit écarter, par son heureuse intervention, un projet de déclaration de l'évêque de Tournai, contraire à l'infaillibilité et à l'indéfectibilité même du Saint-Siège ; et que le quatrième article de la Déclaration

1. Méric, *Hist. de M. Emery*, etc., t. I, pp. 196-226.
2. Un vol. in-8, Paris, 1791.
3. Méric, *Hist. de M. Emery et de l'Église de France*, etc., t. II, pp. 182-198.

votée par le clergé était susceptible d'une interprétation favorable à la puissance du vicaire de Jésus-Christ[1]. En étudiant les manuscrits de Fleury, il en avait recontré beaucoup qui n'avaient jamais été publiés, ou qui avaient été altérés par la mauvaise foi des jansénistes et des ennemis de la papauté. Il y admira la droiture et la correction de ses sentiments sur la doctrine condamnée de Jansénius, sa modération et sa réserve pleine de sagesse dans l'appréciation de la Déclaration du clergé de France en 1682, sa sévérité légitime à l'égard des actes injustes des Parlementaires qui couvraient du masque de la liberté leurs violentes attaques contre les droits de l'Eglise et du Saint-Siège[2], de ces hommes « qui ne s'opposent à la nouveauté », disait Fleury, « que quand elle est favorable au pape ou aux ecclésiastiques, et font peu de cas de l'antiquité, quand elle choque les intérêts du Roi ou des particuliers laïques[3] ».

Ainsi M. Emery trouvait dans le dix-septième siècle le point d'appui à la fois traditionnel et raisonnable dont il avait besoin pour résister à toutes les tentatives d'usurpation sur le pouvoir spirituel. Lorsque Napoléon, devenu empereur, manifesta l'intention de transformer le clergé en une milice à son service, le supérieur de Saint-Sulpice fit tous ses efforts pour l'éclairer sur les principes inviolables de l'Église contre lesquels il allait vainement se heurter, en même temps que pour maintenir dans le clergé l'intégrité de la doctrine. Dénoncé à la police et poursuivi après la publication des opuscules de Fleury, il répondit très adroitement à Fouché que les reproches qui lui étaient adressés étaient bien peu fondés; sans doute, il avait déclaré que l'autorité du Pape est souveraine, et qu'elle s'élève au-dessus de tout, quand il s'agit de maintenir les règles et de faire respecter les canons; mais on ne pouvait défendre le Concordat et tous les changements qui venaient d'avoir lieu dans l'Eglise, que d'après ce principe[4]. Interrogé plus tard, il maintenait énergiquement la suprématie pontificale, invoquant le discours de Bossuet sur l'unité de l'Église, et le préambule de la Déclaration de 1682 : « Vous avez vu M. Bossuet, écrira-t-il au cardinal Fesch

1. Méric, *Hist. de M. Emery*, etc., t. II, pp. 233-234
2. *Ibid.*
3. *Nouveaux Opuscules de Fleury* (1807), fol. 185.
4. Méric, *Hist. de M. Emery*, etc., t. II, pp. 98-99.

en 1807, dire dans l'oraison funèbre de M. le chancelier Le Tellier, en présence de tous les magistrats du Parlement, que les libertés de l'Eglise gallicane avaient toujours été employées contre elle[1]. »

Cette pensée du dix-septième siècle que, d'accord avec tous les tenants de la renaissance religieuse, il appelle alors à son aide, s'anime chez lui de flamme, et se pénètre d'onction. A l'heure où Napoléon cherche à asservir le clergé, s'efforce de séparer les uns des autres les prêtres ou les évêques, et voit d'un mauvais œil toute tentative qu'ils font pour lire, écrire ou s'instruire[2], lui ne cesse au contraire de ranimer et d'encourager leur zèle : « Avec cet accent convaincu, avec cette parole ferme, émue, nourrie des textes des livres saints, auxquels il donnait une interprétation soudaine et vivante, M. Emery rappelait aux prêtres, dans les conférences ecclésiastiques, la nécessité de l'oraison et de la vie intérieure, l'amour de l'étude et du travail, le prix de la chasteté du cœur, le zèle pour le salut des âmes, le soin des Eglises et du culte extérieur. Il insistait particulièrement, quand il parlait de l'oraison et de l'étude : il exposait successivement, et avec sincérité, les prétextes divers par lesquels les prêtres isolés dans les campagnes croyaient excuser leur aversion pour le travail intellectuel; il n'en oubliait aucun, il les réfutait avec une grande vigueur, et, après avoir détruit ces vaines excuses d'une paresse qui engendre l'ignorance et met les âmes en péril, il les exhortait, dans une prière émue et pressante, à sortir de leur torpeur... » Etude et prière, élans mystiques et raison, c'est encore, avec l'esprit du dix-septième siècle, l'âme de M. Olier qui revit dans son successeur et qui inspire la Compagnie[3].

Opposer le dix-septième siècle, avec son esprit d'ordre, de discipline et de foi, au dix-huitième siècle, fauteur d'anarchie

1. Méric, *Hist. de M. Emery*, etc., t. II, pp. 238-239.

2. Debidour, *L'Église et l'État*, etc., pp. 242-243.

3. Aucun de ces conseils ne sera perdu : nous en retrouverons la trace dans le premier ouvrage qu'aient publié nos deux voyageurs, dans leurs *Réflexions sur l'État de l'Église en France au dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle*. Ils y préconiseront, entre autres remèdes, les synodes, l'institution des doyens ruraux, et surtout « les conférences doctrinales, l'un des plus puissants moyens de conserver et de ranimer le goût de l'étude parmi les ecclésiastiques ». Comment ne reconnaîtrions-nous pas ici la pensée même de M. Emery? « Si un zèle, d'ailleurs bien louable, vous porte à consacrer tous vos instants aux saints travaux du

littéraire, politique et sociale, voilà donc en définitive tout le programme de renaissance et de consolidation religieuse qu'au début du dix-neuvième siècle, Saint-Sulpice discrètement, mais avec une rare fermeté, applique et dirige en France. Dès 1791, il ne faut pas le perdre de vue, son directeur a dessiné dans ses *Principes de Fénelon et de Bossuet*[1] le premier geste de salut religieux et social : il n'avait, pour le faire, qu'à continuer la tradition à laquelle Saint-Sulpice était toujours resté fidèle. Et par conséquent lorsque Fontanes, bientôt après, plus tard Joubert, puis Chateaubriand et Bonald arborent ce drapeau, ils ont pour l'y planter un terrain déjà préparé par les soins de la Compagnie. Celle-ci, retrouvant, en 1800, les premiers fruits, déjà presque mûrs, de ses premiers travaux accomplis, se fait forte à son tour des talents qu'elle a fait éclore. Par l'enseignement, par la plume et par la prédication, Saint-Sulpice provoque non seulement chez les clercs le retour au dix-septième siècle qui doit éclairer, assurer et consolider leur foi, mais encore dans le grand public il contribue, par les directions qu'il imprime, à ramener bien des esprits au goût intelligent du grand siècle en même temps qu'aux croyances chrétiennes. Il n'est guère douteux que Jean-Marie et Félicité de La Mennais, au cours de leur voyage de 1806 à Paris, aient subi cet ascendant tout entier. Mais peut-être en auraient-ils moins complètement éprouvé l'efficace, si les Conférences de l'abbé Frayssinous n'avaient achevé de les entraîner.

ministère, écriront les auteurs, s'adressant surtout aux prêtres des campagnes, songez que, pour être utile, ce zèle doit être éclairé. Et les Bossuet aussi, les Fénelon, les Olier, les Chêtardie, avaient du zèle ; ils savaient bien néanmoins trouver des moments pour l'étude, parce qu'ils en sentaient la nécessité ; cette nécessité est plus que jamais pressante. Il faut qu'on accorde à vos lumières ainsi qu'à vos vertus, la considération que vous ne pouvez plus obtenir par vos richesses, et dont dépend en grande partie le succès de vos efforts. Ne vous exposez pas à rougir de votre ignorance devant l'ignorance même, et à baisser les yeux devant la présomptueuse impiété. » Sans doute faudra-t-il reconnaître ici un écho des exhortations de M. Emery, de même que tout l'ouvrage accusera, par l'intermédiaire du dix-septième siècle, l'influence de Saint-Sulpice dont nous nous attachons à mettre en lumière ici les tendances.

1. *Principes de Messieurs Bossuet et Fénelon sur la souveraineté*, 1 vol. in-8, Paris, 1791.

* * *

M. Frayssinous trouvait chez Bossuet l'incomparable modèle de cette éloquence raisonnable, d'une composition si claire, si méthodique et si sage, qui assurait le succès éclatant du conférencier de Saint-Sulpice[1]. « Les prédicateurs doivent se nourrir de Bossuet, disait-il à M. Le Surre. C'est Bossuet qu'il faut méditer pour se livrer à la prédication[2]. » Et il appelait « le règne de Louis XIV le plus beau de la monarchie, et qui égale, s'il ne les surpasse, les plus beaux âges de l'esprit humain[3] ».

En 1803, l'année même où, dans *le Journal des Débats*, il avait développé cette idée maîtresse, source et principe de son inspiration[4], il avait aussi commencé les conférences qui devaient bientôt attirer et séduire tout Paris. Son auditoire ne dépassait pas alors un cercle des plus restreints : les plus assidus et presque les seuls à l'entendre étaient les membres de cette fameuse *Congrégation de la Sainte-Vierge* qu'avait fondée deux ans plus tôt le P. Bourdier-Delpuits[5]. « Depuis le premier dimanche de Carême jusqu'à celui de la Pentecôte, écrit un de ces auditeurs de la première heure, nous avons eu à Saint-Sulpice des Conférences sublimes, qui ont été suivies avec ardeur par une foule de jeunes gens de seize à vingt-quatre ans, de tout état, et surtout de la première classe. Il y en avait qui croyaient déjà, d'autres qui doutaient, d'autres enfin qui ne croyaient presque à rien. Elles ont dépassé mes espérances. On a attéré (*sic*) les objections des incrédules qu'on n'a pas déguisées en nous lisant leurs misérables paroles. On a prouvé la divinité de N.-S. Jésus-Christ par une foule de preuves décisives, et enfin on a fini par répondre si spécialement à celles de Rousseau qui, dans son *Emile*, défie de pouvoir rien alléguer contre elles, que nous avons été dans l'admiration. On nous a donné la vraie doctrine de l'Eglise sur les enfants morts sans le baptême, les hérétiques et les schismatiques de bonne foi, les idolâtres

1. Henrion, t. I, p. 44.
2. *Ibid.*, p. 57.
3. Frayssinous, *Déf. du Christianisme*, t. I, p. 96.
4. Je rappelle qu'en 1802-1803 Féli dépouillait attentivement *le Journal des Débats*.
5. Henrion, t. I, p. 46.

enfin, qui ont suivi la loi naturelle ; on nous a montré que dans quelques cas elle se taisait, et que l'on ne pouvait objecter contre elle que des calomnies[1]. »

Dès lors, pendant les cinq premiers mois de l'année, — pendant cette période de janvier à mai que les deux frères de La Mennais passèrent en 1806 à Paris, M. de Frayssinous prononça ses conférences. Il les donnait d'abord dans la chapelle des Allemands : « Les Conférences de Saint-Sulpice sont si belles et si suivies, écrivait un des auditeurs le 10 mars 1806, qu'on y est grimpé jusque sur les fenêtres, c'est à y étouffer, et encore on est obligé de fermer les portes, de manière que plus de cent personnes sont forcées de s'en retourner. On se propose de quitter la chapelle des Allemands, et de chercher un autre local plus vaste[2]. » Et le vendredi 18 avril 1806, le même auditeur écrit : « Les Conférences de Saint-Sulpice sont de plus en plus admirables et de plus en plus nombreuses. Deux jours après avoir entendu la dernière, B... qui est le plus fort mathématicien de l'école polytechnique, et qui ne connaissait, il y a six mois, la religion que par les objections qu'on lui opposait, s'est décidé à aller trouver M. Frayssinous pour lui dire combien il était frappé de nos preuves, et disposé à s'instruire à fond pour pratiquer hautement la vérité qu'il avait méconnue. L'entretien a été long, et cet intéressant jeune homme, plein d'esprit et de bonne foi, travaille en ce moment avec succès à revenir à peu près de l'athéisme au christianisme le plus prononcé... Jugez maintenant combien ces Conférences fortifient les faibles et affermissent les forts[3]. » L'affluence était en effet si considérable que, l'année suivante, c'est dans la grande nef, devant un flot d'auditeurs s'étendant jusque dans la rue, que devait prêcher le conférencier[4]. Les deux frères assistèrent donc aux dernières conférences intimes dont, à la veille du succès décisif et bruyant, ils eurent cette bonne fortune de cueillir en passant toute la fleur.

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.* — Cahiers de M. Tesseyre, 2e cahier, p. 27. — M. Geoffroy de Grandmaison, dans son ouvrage *la Congrégation*, a cité p. 49, en note, une partie de cet exte, mais d'après une leçon corrigée par le copiste. Je rétablis la leçon originale, qui me parait plus vivante et plus spontanée.
2. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
3. Inédit. *Ibid.*, 4e cahier. Lettres de l'abbé Tesseyre.
4. Henrion, *Vie de M. Frayssinous*, t. I, chap. viii, p. 57.

En même temps qu'eux, un sulpicien que nous apprendrons prochainement à connaître, celui-là même dont nous venons de rappeler quelques impressions, suivait passionnément les conférences de 1806, et les archives de Saint-Sulpice nous ont conservé ses notes. Nous pouvons donc revivre la prédication de M. Frayssinous comme, à peine débarqués de Saint-Malo, Jean-Marie et Félicité de La Mennais l'ont de toute leur âme vécue. Recueillons-en quelques traits.

La première conférence à laquelle ils assistèrent était destinée à faire connaître le plan général des conférences de l'année, l'esprit dans lequel elles seraient faites, les dispositions qu'on devait apporter à les écouter. L'orateur commença par attirer le regard sur la situation présente de l'Église ; il fit un tableau rapide, animé, des progrès de l'incrédulité depuis deux siècles. Et cet exorde frappa tellement Félicité de La Mennais, que nous le retrouverons bientôt utilisé dans ses *Réflexions sur l'état de l'Église*. « Méprisée, rampant dans l'obscurité au siècle de Louis XIV, l'impiété s'élève par la chute des mœurs sous la Régence, et, commençant par les passions, elle finit par les crimes. Son règne sur la littérature s'ouvre avec les *lettres persanues* (*sic*) ; Voltaire et Rousseau étendent son pouvoir : Voltaire, niant tout, se moquant de tout, foule aux pieds sans pudeur l'histoire, le bon sens, la justice et la bonne foi, et prépare gaiement la ruine des mœurs et la catastrophe de sa patrie » ; le caractère de Rousseau n'est pas présenté sous un jour moins fâcheux ni le danger de ses ouvrages moins hautement signalé. L'orateur dévoile ensuite l'esprit et les motifs de la foule de philosophes qui se rangèrent sous leurs étendards, et « cette horrible conjuration philosophique révélée par les écrits de Condorcet et l'imprudente publication de la correspondance de Voltaire » : il établit enfin que la Révolution française fut le fruit de la philosophie.

« Elle avait été prédite longtemps à l'avance par Fénelon, dans un passage aussi remarquable que pathétique de son sermon sur la foi, par Leibniz dans un fragment des *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, que M. de Bonald a mis justement en lumière. Il fallait donc qu'elle fût ; elle était dans l'ordre providentiel, et les philosophes n'en ont été que les instruments. C'est ce que montre bien la vanité des attaques philosophiques, la futilité et l'ancienneté des objections

des philosophes, qui se trouvent presque toutes réunies dans les ouvrages de Bayle sur les *Mystères*, dans le livre prétendu de Fréret sur l'authenticité des Évangiles, dans les pages nombreuses que Voltaire a consacrées à quelques difficultés partielles de chronologie, de critique, etc... » Et M. Frayssinous renvoyait ses auditeurs aux apologistes qui avaient combattu les philosophes et leur avaient victorieusement répondu.

L'orateur indiquait ensuite son programme, et traçait à grands traits le plan des dix-sept conférences qu'il devait prononcer pendant le carême de 1806. « Sans s'arrêter aux difficultés de détail, déclarait-il pour bien préciser sa méthode, on exposera les grandes preuves, et on répondra aux objections principales qu'on leur oppose[1]. » L'abbé Tesseyre a recueilli ce plan tel qu'il fut sommairement esquissé[2]. Nous pouvons, en le parcourant, et sans oublier nos deux voyageurs attentifs dans la chapelle des Allemands, remarquer que la 2e Conférence sur *l'autorité du témoignage humain* attire fortement l'attention sur ce problème de la certitude, dont l'*Essai sur l'Indifférence* apportera une solution ; que la 7e Conférence fait pressentir déjà la IIe partie du Ier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, où l'on traitera de l'importance de la religion par rapport à l'homme et par rapport à la société ; que les quatre conférences suivantes constituent une apologie

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*

2. Le voici, tel qu'il figure dans ses notes ; il est complètement inédit :

« 2e Conférence. Preuves. Règles de la critique sur l'autorité du témoignage humain, applications aux faits de l'histoire de J.-C. et l'authenticité des livres qui la renferment.

3° Miracles de J.-C. jugés par la raison et la critique.

4° Certitude de la résurrection de J.-C., le plus éclatant et le plus important des miracles.

5° Preuve tirée de l'établissement du christianisme.

6° Preuve tirée des (*sic*).

7° Bienfaits du Christianisme relativement à l'homme, la famille et la société.

Systèmes généraux d'objections. Réponses aux principaux systèmes d'objections.

8° et 9° Sur les Mystères.

10° et 11° Sur la morale du Christianisme accusée d'être abjecte, ridicule, impraticable dans la société.

12° Sur le culte accusé de superstition et d'inutilité.

Imputations diverses.

13° Intolérance.

14° Sur le fanatisme, mot *commode et fort usité.*

15°, 16°, 17° Ignorance et crédulité. »

(Inédit. *Arch. du séminaire de Saint-Sulpice.*)

du christianisme au triple point de vue du *dogme*, de la *morale* et du *culte*, dont le même ouvrage utilisera ensemble et les éléments et le plan; que les dernières enfin, à partir de la 13e, ne sont rien moins qu'une réfutation des prétextes à l'indifférence en matière de religion. Plus tard, nous le verrons, c'est dans les papiers mêmes de l'abbé Tesseyre que Félicité de La Mennais pourra retrouver ces notes : il les utilisera. Mais auraient-elles pris sur lui tout le pouvoir qu'elles exerceront un jour, s'il n'en avait entendu d'abord, en 1806, le développement passionné ?

IV

Comment Félicité de La Mennais résisterait-il aux arguments des conférences, aux suggestions aussi de ce perpétuel tête-à-tête avec Jean-Marie rapportant chaque jour de Saint-Sulpice des émotions religieuses renouvelées et comme rajeunies, et faisant revivre en sa personne même et dans ses récits, les pieuses ardeurs du séminaire et la profonde paix de l'âme qu'on y goûte [1] ? Félicité dut entrevoir alors comme une image de la vie heureuse à laquelle il aspirait, et que, malade, il poursuivait en vain depuis si longtemps. Dans leurs entretiens du Séminaire des Missions étrangères, sans doute les deux frères se laissèrent-ils entraîner au rêve charmant et dangereux d'une vie sacerdotale qui, les unissant tous les deux en des travaux communs et chers, les rendrait utiles à l'Église et secourables l'un à l'autre. Songes d'un malade qui croit pouvoir, en imitant celui qu'il aime d'une tendresse si vive, réaliser en soi-même ce calme souverain, cette raison qu'il admire et qu'il goûte en lui; rêveries d'un avenir indulgent à tous deux, où se laisse douce-

1. On lit sur une lettre de Félicité de La Mennais à l'abbé Bruté, du 17 février 1809, cette annotation de la main de l'abbé Bruté : « Une des lettres de Féli avant qu'il fût venu au séminaire de Rennes et que je l'eusse connu personnellement, excepté par ma correspondance avec un frère qui l'avait regagné à Dieu. » Ces lignes établissent que Félicité de La Mennais n'était pas allé à Saint-Sulpice pendant le voyage de Paris en 1806. Comment, sans cela, n'y eût-il pas rencontré Bruté, que Jean-Marie y voyait alors journellement ? (Cf. *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, recueillies par H. de Courcy, Paris, Bray, 1862, in-16, p. 28.)

ment bercer, et sans y trop croire peut-être, Jean-Marie convalescent. N'éprouvant pas encore le retour de ses forces, il se croit contraint de renoncer à cette vie d'action, d'organisation et de direction pratique pour laquelle il s'était senti une si impérieuse vocation : imprudemment, il encourage donc les espoirs de Félicité. L'un voit dans le sacerdoce la paix de l'âme si vainement cherchée, ignorant que la robe du prêtre ne met pas plus à l'abri des tourments intérieurs que l'habit du laïque, et qu'elle ne donne le repos qu'à ceux qui l'ont mérité. L'autre encourage un peu distraitement cette naissante et encore si fragile vocation comme un de ces projets incertains, mais aimables, auxquels on peut s'abandonner sans péril, en ces heures de repos douteux entre deux campagnes. Il ne sait pas de quelle ardente étreinte la quête désolée du bonheur y attachera Félicité de La Mennais; comme il ignore de quelle exclusive passion cette âme si mobile et si tendre se contemple et s'incarne en lui.

Mgr de Pressigny est naturellement consulté[1]. Comme il a décidé et presque improvisé cinq ans plus tôt l'avenir religieux de Jean-Marie[2], les ouvertures de Félicité qui lui rend visite et l'interroge sur son nouveau projet reçoivent sans doute bon accueil. Premières et encore douteuses velléités sacerdotales, qu'un ancien et sûr ami de la famille, prêtre d'ailleurs très pieux et bien au fait des besoins de l'Eglise, ne peut manquer d'encourager. Le malade emporte ce fragile espoir, et son destin a fait un pas.

Ils regagnent la Bretagne en mai[3], à cette époque exquise où tout renaît, où les ajoncs déjà sont en fleurs : la lande en est toute dorée. Les printemps bretons ont une douceur mélancolique et pénétrante qui les rend sévères et concentrés jusque dans leur joie ; la campagne, vierge passionnée, y renferme en elle le mystère charmant dont elle vit ; le secret, par instants, échappe. Qu'elle est bien à l'unisson de l'âme de Félicité !

1. Roussel. Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er juillet 1908, p. 228. L'oncle des Saudrais y parle de « la visite de Féli à Mgr de Pressigny », dans une lettre du 9 juillet 1807.

2. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, t. I, pp. 34-37 et 45, et Ropartz, *Vie de J.-M. de La Mennais*, p. 36.

3. Ils sont de retour en Bretagne, le 24 mai 1806, d'après une lettre citée par Ropartz, *J.-M. de La Mennais*, p. 52. La lettre citée par Roussel, *Lamennais d'après des doc. inéd.* I, p. 18, et rappelée par lui dans la *Rev. des quest. hist.*, 1er juillet 1908, p. 230, montre que les deux frères étaient à Saint-Malo en juillet, non qu'ils revenaient alors de Paris.

A peine les voyageurs sont-ils de retour, la confidence a couru la campagne : Féli veut devenir prêtre. Le bonhomme Kerloguen le répète, au commencement de juillet, à l'oncle des Saudrais, qui s'en réjouit et s'en inquiète pour son frère, aux oreilles duquel le bruit pourrait bien arriver. On peut compter d'ailleurs sur sa discrétion : dans tous les cas, il ne saura rien, cela ne conviendrait pas. Vous comprenez, un oncle instruit, avant le père, d'une décision pareille ! cela n'est pas acceptable[1]. Mais l'oncle est bien content d'avoir surpris ce grand secret, et voudrait toute la confidence.

Laissez rêver votre neveu, oncle des Saudrais, son secret en est un encore non seulement pour vous, mais pour lui. Des mois, des années passeront avant que votre disciple, douloureux et tout déchiré, s'abandonne au courant qui déjà l'incline et l'emporte. Laissez-le s'enchanter de son rêve, il ne connaît point d'autres joies : en connaîtra-t-il jamais d'autres ? Mais craignez pour lui le réveil.

En attendant, l'existence pieuse et toute chrétienne, la vie de retraite et de labeur a besoin d'un apprentissage : et, suivant l'impulsion toute-puissante du temps, que faire, sinon revivre la pensée la plus mûre, la plus sainte et la plus féconde du grand siècle ?

* * *

C'est ainsi qu'au retour de Paris, Félicité consacre tout son temps à Bossuet[2]. Il vérifie lui-même l'exactitude de la remarque faite, quinze ans plus tôt, par M. Emery : « Ce ne sera point sans étonnement, écrivait alors le directeur de Saint-Sulpice, qu'on reconnaîtra sous la plume de M. Jurieu les principes erronés et tous les faux raisonnemens de nos phi-

1. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, 1er juillet 1908, p. 228.

2. Manuscrit autographe et inédit de F. de La Mennais : *Histoire des variations des Églises protestantes. Défense de cette histoire. Avertissemens aux protestans* et *Instructions pastorales sur les promesses de J.-C. à son Église*, par Bossuet ; précédé d'une *Préface* par l'abbé Le Roi, éditeur, 5 vol. in-12, Paris, 1770. Avec en exergue : *Nunquam fides Christiana et Ecclesia catholica variavit* (Saint Aug., l. I, *Cont. Julian.*, c. vi, n. 63). 17 pages in-4 de notes autographes et manuscrites prises par Félicité de La Mennais au cours de sa lecture.

Ce ms. qui a figuré au catalogue Charavay d'avril 1911 (N° 69919-8°) est devenu la propriété de M. Pearson, de Londres, qui a bien voulu m'en donner communication.

losophes modernes. Mais aussi nous verrons avec une bien grande satisfaction qu'ils ont déjà été confondus depuis longtemps et détruits sans ressource[1]. » Cette satisfaction, Félicité l'éprouve assurément, lorsqu'il voit, au cours de sa lecture, les doctrines du *Contrat Social* réfutées d'avance par Bossuet. C'est Rousseau qu'atteignent tous ses arguments, Rousseau, à travers Jurieu : l'auteur de l'*Histoire des variations* ne montre-t-il pas que, divisés sur tout le reste, les protestants et les hérétiques ne s'accordent que dans la haine de l'Église romaine, c'est-à-dire de l'autorité[2] ? N'a-t-il pas démontré qu'ils conviennent encore tous du commun principe de se régler sur les Ecritures interprétées par l'esprit particulier ; d'où sont nées toutes leurs divisions, puisqu'ils ont adoré « chacun les illusions de son cœur sous le nom de la vérité éternelle[3] »? Dès lors ils devaient varier, ils devaient soutenir les opinions les plus absurdes et les plus licencieuses[4].

Cette autorité de l'Église que Rousseau, lui aussi, rejette et condamne sous prétexte de ne rien donner à l'autorité des hommes — comme s'il s'agissait ici d'une autorité humaine ! — c'était précisément le point fixe sur lequel il fallait appuyer toutes les recherches qu'on avait à faire ; et faute de s'y être arrêtés, les hérétiques curieux ou ignorants ont été livrés aux raisonnements humains, à leur chagrin, à leurs passions particulières, en sorte qu'ils n'ont pu éviter les deux inconvénients marqués par saint Paul dans les faux docteurs, dont l'un est de « se condamner eux-mêmes par leur propre jugement », et l'autre « d'apprendre toujours sans jamais pouvoir parvenir à la connaissance de la vérité[5] ». Mais on ne change pas les conditions de la nature humaine : elle aspire à l'ordre, au repos dans la vérité. Ce repos ne peut venir que d'une autorité infaillible : « Je dis qu'il faut un moyen de se résoudre sur les doutes, et que ce moyen soit certain ». Or les catholiques

1. *Principes de Messieurs Bossuet et Fénelon sur la Souveraineté*, etc... à Paris, 1791, in-8, préf., p. XIV.
2. *Hist. des Var.*, l. XI, pp. 146-147 et 227-228 (éd. Hachette, in-16, t. III, 1879). Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, *Introd.*, p. 17 et surtout chap. VI, pp. 156-157.
3. *Hist. des Var.*, l. XI, p. 224. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap VI, pp. 148 et 150.
4. *Hist. des Var.*, l. II, p. 336. Cf. aussi l. VI et l. V, p. 415. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 191.
5. *Hist. des Var.*, l. XV, pp. 318-319.

soutiennent que ce moyen n'a jamais fait défaut : « Je dis qu'il n'y eut jamais aucun temps où il n'y ait eu sur la terre une autorité visible et parlante à qui il faille céder [1]. » Les protestants sentent bien le besoin de cette autorité, puisqu'ils attribuent cette infaillibilité à leurs conciles, à leurs Églises et à leurs synodes ; mais c'est au prix d'une contradiction choquante avec le principe même de la Réforme, le principe de l'examen particulier[2]. C'est dans l'Église seule, visible, universelle, infaillible que réside cette certitude si vainement cherchée par Rousseau, parce qu'il se refusait à la trouver ailleurs qu'en lui-même.

Après avoir ramené les protestants à leur principe, qui est la haine de l'Église catholique, l'orgueil, l'exaltation du sens propre (et tout cela, c'est Rousseau même, bien à l'avance, reconnaissable pour qui s'égara près de lui), Bossuet leur montre où ce principe les conduit nécessairement, c'est-à-dire à l'indifférence des religions et au déisme d'une part, et de l'autre à l'oppression des consciences par la tyrannie du pouvoir politique et civil : double erreur dans laquelle Rousseau n'a pas manqué de tomber. Car s'il est vrai que la Réforme a été bâtie sur le fondement de l'examen particulier et de la faillibilité de l'Église, de sorte qu'il n'y ait sur la terre aucune autorité vivante et parlante, capable de déterminer le vrai sens de l'Écriture, ni de fixer les esprits sur les dogmes du Christianisme[3], quel pouvoir sera capable d'imposer sa loi aux esprits ? A la faveur de ce principe, les articles de foi s'en iront les uns après les autres ; les esprits une fois émus et abandonnés à eux-mêmes ne pourront plus se donner de bornes, et l'indifférence des religions est le terme fatal où doit aboutir la Réforme [4].

Les passions arment la raison ; et comme on est bien aise de faire son salut sans obligation incommode, on ôte tous les

1. *Conf. avec Claude*. pp. 381-382 (éd. in-8, 1845, t. XV).

2. *Réfl. sur un écrit de M. Claude* (éd. in-8, 1845, t. XV), pp. 414-415. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VI, p. 151.

3. *Sixième avertissement aux protestants sur la doctrine de M. Jurieu*, § II.

4. *Ibid.*, § III. Voyez à ce sujet : Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, 1 vol. in-8, Paris, Hachette, 1891, livr. III, chap. V, §§ VII, VIII et IX. M. Rébelliau a éclairé d'un jour définitif les hésitations et le désarroi de la Réforme si vigoureusement attaquée par Bossuet, et la nécessité dans laquelle elle s'est trouvée d'adopter définitivement le parti de l'indifférence.

mystères, on éteint les feux éternels, et on ne songe qu'à se mettre au large[1]. Armé de ces trois règles : Il ne faut connaître nulle autorité que celle de l'Écriture — l'Écriture pour obliger doit être claire — où l'Ecriture paraît enseigner des choses inintelligibles et auxquelles la raison ne peut atteindre, il faut la tourner au sens dont la raison peut s'accommoder, quoiqu'on semble faire violence au texte — les Indifférents conduiront les réformés, en vertu de leurs communs principes, jusqu'au déisme et jusqu'à l'athéisme[2].

En vain voudrait-on s'arrêter sur cette pente en distinguant dans la religion les points fondamentaux des autres. Comment le peuple, les ignorants et les simples pourront-ils faire cette distinction[3] ? Invoquera-t-on avec Jurieu l'évidence de goût et de sentiment ? En vérité, c'est se moquer que de prétendre faire *sentir* la Trinité et l'Incarnation[4]. Comptera-t-on les voix ? C'est le dernier degré de l'extravagance ; car, sur ce fondement, la Réforme aurait dû être rejetée dès sa naissance[5]. Il faut donc revenir à la voie d'autorité, et Jurieu lui-même le reconnaît. Mais il se trompe dans l'application de cette règle. Car il restreint à trois ou quatre les vérités que Jésus-Christ s'est obligé à conserver dans son Eglise, comme si une partie de la révélation était inutile et que Jésus-Christ ne s'en souciât plus[6] !

La Réforme, contrainte de se servir contre ses propres principes de la voie d'autorité, ne sait donc pas comment il faut s'en servir[7]. Ce qui divise le parti protestant en deux camps qui se poussent chacun aux dernières absurdités : les Tolérants veulent conserver la liberté de leurs sentiments et demeurer affranchis de toute sorte d'autorité capable de les contraindre : voilà le camp de Rousseau[8], le véritable esprit de la Réforme, et sa principale séduction. Mais alors on les pousse jusqu'à l'Indifférence des religions. D'autre part, les Intolérants sentent, malgré les maximes de la Réforme, le besoin d'une au-

1. *Sixième avertissement*, etc., § XV.
2. *Ibid.*, § XVII.
3. *Ibid.*, § XXXIV et XXXV.
4. *Ibid.*, § LI.
5. *Ibid.*, § XXXIX.
6. *Ibid.*, § LXV.
7. *Ibid.*, § LXVI.
8. Cf. la citation des *Lettres de la Montagne ; Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 184, note (à partir de la 8e édition).

torité contraignante ; et comme ils ne peuvent la trouver dans l'intérieur de leur église, ils sont forcés de recourir à l'autorité des princes[1] : témoin encore la religion civile de Rousseau. Des deux côtés on en vient à l'indifférence[2] : en rejetant l'autorité et l'infaillibilité de l'Église[3], la Réforme a posé le fondément de l'indifférence des religions[4]. « Ne pas être catholique, c'est nécessairement être indifférent[5]. »

La dernière ressource des indifférents est de déprécier les dogmes spéculatifs et abstraits, comme ils les appellent, et de vanter la doctrine des mœurs. Rousseau, qui vécut à la fois toutes les erreurs protestantes, n'a-t-il pas déclaré que la véritable religion se réduit à la « bonne morale » ? Tout consiste à bien vivre, disent nos indifférents ; sur ce point l'Ecriture est claire et le Christianisme uniforme. Mais la doctrine n'influe-t-elle donc pas sur les mœurs ? On ne parle que de bien vivre, comme si bien croire n'en était pas le fondement ! Si l'on se met à raisonner sur la doctrine des mœurs, avec ce principe qu'il faut réduire l'Écriture à la droite raison, où n'ira-t-on pas ? que sera-ce que le bon sens dans les mœurs sinon ce qu'a été le bon raisonnement dans la croyance, c'est-à-dire ce qu'il plaira à chacun[6] ? Les *Confessions* de Rousseau ne sont-elles pas une illustration remarquable de l'argumentation de Bossuet ?

Tel est en définitive l'état présent de la Réforme, la pente sur laquelle sont entraînées ses Églises qui ont pour fondement qu'il n'y a rien de vivant ni de parlant sur la terre, à quoi l'on doive s'assujettir en matière de religion[7]. Ne pas reconnaître l'Église infaillible, c'est s'exposer à changer sans fin sans pouvoir trouver d'autre repos que celui de l'indifférence des religions, et la tyrannie du pouvoir civil, sa compagne inséparable[8].

Le mal est déjà profond. Si le venin de toute nouveauté est le refus de déférer à l'autorité, si le rationalisme est l'essence

1. C'est précisément ce que fera Félicité de La Mennais. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, pp. 177 et sq.
2. *Sixième avertissement*, etc., § XCV.
3. *Ibid.*, § CVII.
4. *Ibid.*, § CVIII.
5. *Ibid.*, § CX.
6. *Ibid.*, § CXIV. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VI, pp. 190-196.
7. *Ibid.*, § CXVI
8. *Ibid.*

de toute hérésie, la philosophie cartésienne prépare au dix-septième siècle une postérité redoutable : « Je vois, écrit Bossuet, un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de la philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes à mon avis mal entendus plus d'une hérésie.. Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, réduit à certaines bornes, est très véritable, chacun se donne la liberté de dire : J'entens ceci, et je n'entens pas cela ; et sur ce seul fondement, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut... Le mal gagne... ou je me trompe bien fort, ou je vois un grand parti se former contre l'Église [1]... »

Ici encore, par une de ces vues d'avenir qui caractérisent son génie, Bossuet a prévu et touché la philosophie du dix-huitième siècle et, parmi tous les philosophes, Jean-Jacques Rousseau. Fonder sur des principes clairs et distincts non seulement la vie sociale, mais la vie religieuse, telle fut une des intentions de Rousseau ; à ce titre on a pu dire que « *la Profession de foi du Vicaire Savoyard* et *le Contrat Social* sortent également du cartésianisme [2] ». Car ces vérités de la foi, ces principes de la politique que Descartes avait exceptés de son doute méthodique, Rousseau veut les y soumettre. C'est par là qu'il est « philosophe », et que, l'ayant pressenti bien longtemps avant sa naissance, Bossuet avait forgé ces armes par lesquelles on peut le combattre : cartésianisme et protestantisme sont des variétés d'un même mal, le mal de l'indifférence.

*
* *

On l'a dit avec raison : « Bossuet a fait de la lutte contre le protestantisme la principale affaire de sa vie. » Mais dans cette lutte, « ce n'est pas le passé qu'il regarde, c'est l'avenir. Ce qu'il déteste dans Luther et dans Calvin, ce n'est pas ce qu'ils ont fait, c'est l'exemple qu'ils ont donné. » Il s'effraie de « cette raison humaine qui se glisse dans toutes les controverses, et qui substitue insensiblement son autorité à celle de l'Ecriture [3] » . A travers Jurieu, d'avance il a vu

1. *Lettres*, t. XXVI, p. 397.
2. Beaulavon, éd. du *Contrat social.*, 1 vol. in-16, Paris, Société Nouvelle de librairie et d'édition, 1903. Introd., p. 69.
3. Lanson, *Bossuet*, 1 vol. in-16, Paris, Lecene-Oudin, 1891, pp. 367-368.

Rousseau, et d'avance il l'a combattu. Rousseau cherche le bonheur dans l'indépendance, et Bossuet le place dans la soumission à l'ordre ; Rousseau accepte d'être conduit par sa raison individuelle, et Bossuet montre en elle la source de toutes les folies où s'est égaré l'esprit humain avant la venue du Messie, de ces folies où il menace de s'égarer encore ; Rousseau est l'irréductible adversaire de toute autorité, et Bossuet oppose à toutes les hérésies passées et futures l'autorité de l'Église ; Rousseau tient pour indifférentes toutes les prescriptions dogmatiques et cultuelles, il se fait l'apôtre de la tolérance, et tombe par conséquent dans ce socinianisme où Bossuet voit s'achever et se perdre la Réforme. N'en cherchons point d'autre raison : Rousseau est le produit de deux grands courants d'idées, l'esprit calviniste et l'esprit cartésien. Ces deux courants, issus d'une source commune, le rejet de l'autorité, engendrent le même effet, l'indifférence religieuse, avec ses conséquences sociales et politiques, la tyrannie ou l'anarchie. En découvrant l'avenir du protestantisme, Bossuet portait d'avance à l'auteur de l'*Émile* et du *Contrat Social* les coups les plus décisifs. Rien de cet enseignement, du moins pour Félicité, ne sera perdu. Mais il y a mieux : aux aspirations humaines par lesquelles Rousseau s'insinue dans l'âme, Bossuet, d'avance encore, offre cette satisfaction que, dans sa voie individualiste, Rousseau n'a pas su rencontrer. Il cherche, comme Jean-Jacques, le bonheur, mais c'est dans l'ordre qu'il le trouve ; comme lui la liberté, mais c'est dans la soumission qu'elle réside ; comme lui la certitude, mais elle n'est pas ailleurs, à ses yeux, que dans l'humble renoncement aux orgueilleuses prétentions de la raison individuelle ; comme lui la paix des États, mais elle s'assure par l'inébranlable attachement à la religion catholique. Rousseau n'a vu que par fragments la vérité : il a compris que la religion est une pièce essentielle de l'édifice social, et qui commande toutes les autres, mais il a cru qu'on peut décréter une religion civile qu'on imposerait au besoin par la force. Il a vu que l'esprit ne trouve point de repos hors la certitude, mais il l'a cherchée dans une évidence intérieure qui ne saurait la procurer, et non dans la soumission à l'autorité qui seule en est dispensatrice : il a éprouvé l'ardent besoin de liberté, et l'horreur de tout joug humain, mais il n'a pas compris qu'on ne s'affranchit de l'homme qu'en se soumettant à Dieu. Les

aspirations de Rousseau sont celles de l'humanité ; ses solutions sont celles où conduit un calvinisme radical. Elles le sont parce qu'il est calviniste de naissance, de milieu, de race, de tempérament : son déisme est l'achèvement naturel et logique des principes de la Réforme. Il est protestant et rongé par le double mal du protestantisme : l'inquiétude religieuse et l'indifférence en matière de religion : l'aspiration à la vie complète et l'incapacité d'y atteindre parce que son déisme n'est rien qui le domine et l'enveloppe, mais un je ne sais quoi susceptible de se ployer à tous les caprices de l'esprit, du cœur et des sens ; en sorte que tous les dogmes l'abandonnent et le fuient sans retour : ne sont-ils pas indifférents à ses yeux ? Mais, parce qu'il est homme, il tend, comme tous les hommes, d'une inlassable et furieuse ardeur, à ce que la seule vraie religion procure à ses seuls fidèles : « L'homme veut être heureux, c'est-là son but, et Jésus-Christ n'est venu que pour nous en donner le moyen. Mettre le bonheur où il faut est la source de tout le bien, c'est l'ordre : le mettre où il ne faut pas est la source du mal, c'est le désordre... Le christianisme ne sépare pas le bonheur de la vertu. » Voilà ce qu'enseigne Bossuet. Le bonheur que Rousseau a si vainement poursuivi, la certitude, la liberté, la paix intérieure et la paix sociale sont dans la profession de la foi catholique, dans la soumission à l'autorité de l'Église : et c'est la leçon de Bossuet.

CHAPITRE VI

BONALD

I. Malebranche, ou le don divin. — II. Robert des Saudrais et Bonald. — III. La philosophie de Bonald : la critique. — IV. La méthode et la doctrine. — V. Les applications.

Depuis le retour de Paris, où l'on s'est mis au courant de l'actualité, le vent qui souffle de Saint-Malo à la Chenaie et aux Corbières est tout entier au dix-septième siècle. L'oncle des Saudrais a repris son Pascal, il en est tout enthousiasmé : « Quel homme ! » — « Avec Montaigne, Pascal et La Bruyère, disait Trublet, on devient penseur, auteur. » En effet, Trublet est devenu auteur. « Qu'il y a de différence d'un livre à « un autre », disait ce Pascal[1]. »

Félicité ne lit pas pour devenir auteur : et s'il s'est remis aux *Pensées*, c'est comme on retrouve un ami, comme on reprend un livre de chevet que, désormais, on n'abandonnera plus. Mais cet ami, dont le dernier conseil est de sentir Dieu, d'en éprouver la présence intime et salutaire en son cœur, s'il entretient l'inquiétude religieuse et le désir ardent, passionné du divin, n'en procure pas à tous l'ineffable réalité. L'admirable et consolante parole du Maître : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé », cette parole si tendre et si vraie souffre cependant exception. Sauf en de trop rares instants où l'illusion l'emporte, Félicité pour-

1. Blaize, t. I, *Introd.*, p. 30.

suit toujours en gémissant l'objet de ses impuissants désirs. La brusque illumination d'où jaillit le *Mystère de Jésus* n'a pas éclairé sa nuit intérieure, ses ténèbres impénétrables. Des lèvres il dit : Dieu seul, — mais toute sa vivante tendresse, à son insu sans doute, mais d'un si violent et si passionné désir, est toujours inclinée vers l'homme.

I

D'autres, avec une parfaite aisance, d'un geste souverain et sûr, ont situé leur pensée en Dieu. Leur esprit soumis et fécondé par sa soumission même, s'est, d'un vol hardi, mais qui les maintenait dans l'ordre, élevé jusqu'au centre d'où l'immuable décret divin développe le dessein des mondes. Le dix-septième siècle a produit Malebranche, enchanteur et poète, interprète harmonieux du Verbe. Chez lui, la raison individuelle apparaît moins encore brisée par la raison divine qu'appuyée sur elle, vivant d'elle, et tout exaltée de son souffle. La pensée monte en lui comme un chant, hymne qui s'élèverait droit au ciel, naturellement et sans effort : on sent que c'est là sa patrie. Peut-être Féli rêva-t-il, en vivant avec lui, de prendre le même niveau, cette exquise facilité d'âme à trouver l'horizon divin et le sens de l'éternité. N'est-ce pas dans un tel horizon, n'est-ce pas dans une telle lumière que Dieu s'abaissera jusqu'à visiter son cœur ?

Deux mois entiers il l'étudie; deux mois, il vit dans cette atmosphère sereine, où l'esprit, dégagé du corps, chante l'hymne de la raison; chez Pascal, on sentait l'effort, l'arrachement douloureux à la terre, aux sens rebelles et toujours armés; la lutte, ici, n'est plus sensible, ou plutôt même, exista-t-elle ? Écoutez l'oncle, des Saudrais, ravi — car il suit Féli pas à pas — de revivre cette harmonie divine : « Toute la métaphysique de Malebranche, écrit-il à son neveu, consiste à dégager l'homme de ses sens, à séparer l'âme du corps, à en faire un pur esprit et à l'égaler presque aux anges. C'est dans cet état seulement qu'il peut s'unir à Dieu, communiquer avec le Verbe et entendre sa parole. Il est telle-

ment convaincu de la possibilité et de la réalité de cet état, qu'il a composé ce magnifique ouvrage qui n'est qu'un long entretien entre lui et le Verbe. Il assure donc que l'homme ainsi disposé peut interroger le Verbe, et qu'il en obtiendra toujours des réponses. Voilà ce que je comptais d'abord discuter, mais je me suis arrêté tout court. C'est que, pour réfuter cette doctrine, il fallait l'attaquer au fond, et je crois le fond si vrai que je le soutiendrai en toute circonstance et en toute conscience. Tant que je vivrai, je croirai en Dieu; je croirai qu'il peut communiquer avec l'homme, et qu'il y communique en effet. Je croirai aux inspirations divines et que c'est là même un des moyens secrets de la Providence, par lesquels elle opère tant de choses parmi les hommes. Aussi, comme Mme de Sévigné, je la vois partout, cette Providence; je la vois hors de moi, je la sens en dedans. Ce sentiment me console, me fortifie, me rassure; il met dans mon âme la confiance, et l'espérance dans mon cœur[1]. »

Ah! que je vous comprends bien, excellent oncle des Saudrais, vous, le plus intelligent, le plus délicat, et le plus aimable des oncles! Vous voulez montrer à Féli quel bénéfice il peut trouver à sa lecture de Malebranche, quelle paix, quel ravissement à sentir, à écouter en lui l'adorable inspiratrice de toutes les actions, de toutes les pensées qui font l'humanité dans l'homme, la Providence de son Dieu! Il est homme, soyez sans crainte, à vous entendre à demi-mot; ce qu'il cherche dans Malebranche, n'est-ce pas justement la consolation, la confiance et l'espérance dont vous vous dites pénétré? Mieux que le sombre génie de Pascal, trop favorable à ses tristesses, ce génie ailé, lumineux et facile saura, s'il est possible, apaiser, adoucir, enchanter ses douleurs.

Pascal a courbé la raison humaine sous le joug de la raison divine; Malebranche l'unit étroitement à cette raison, et ne la fait vivre que par elle. Ce geste complète le premier. Dans l'homme réduit à son individualité solitaire et méconnaissant la raison divine, tout est contradiction et ténèbres : « Tant que je ne regarderai que moi, je ne découvrirai jamais ce que je suis; car je ne vois en moi que ténèbres[2]... J'ai un corps insolent et rebelle que je ne puis faire taire, et

1. Blaize, t. I, *Introd.*, pp. 26-27.
2. Malebranche, *Méditations chrétiennes* (Œuvr. éd. Charpentier, 3 vol. n-18, Paris, 1877), t. II, 2e *Méd.*, p. 17.

qui parle souvent plus haut que Dieu même : j'ai un corps qui me paraît faire plus de la moitié de mon être, et qui m'accable de préjugés, de ces sentiments obscurs et confus qu'inspirent les sens, l'imagination, les passions[1]... Seigneur, qui me délivrera de ce corps qui m'aveugle, de ce corps qui m'entraîne, et qui me rend esclave du dernier des êtres[2] ? » Mais, dès que l'homme écoute le Verbe éternel, la Raison universelle des esprits, ce même Verbe qui, fait chair, est l'auteur et le consommateur de notre foi, il voit l'univers s'éclairer, et l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce développent à ses yeux leurs splendeurs. « Tout disparaît ou change de face lorsque je pense à l'éternité. » Étude sublime qui s'achève en adoration et en hymne : « O Verbe éternel ! votre substance intelligible est infinie, nul esprit fini ne la peut comprendre ; mais tout esprit peut et doit s'en nourrir. Car j'ai appris que vous êtes seul la nourriture, la vie, la raison de toutes les intelligences[3]. »

Félicité de La Mennais, en huit vers que nous ne possédons malheureusement pas, avait résumé ce magnifique système, et ce contraste, si vivant pour lui, entre la raison abstraite et l'amour. Peut-être, lui répondait son oncle, Malebranche qui n'avait jamais pu lire dix vers sans dégoût « se fût-il réconcilié avec la poésie, si La Fontaine lui eût fait lire, en beaux vers, de sa métaphysique mêlée avec quelque louange de l'auteur, comme il savait l'assaisonner. Ce sont tes huit vers, mon cher Féli, qui m'ont mis sur la voie. Quoi ! après avoir étudié deux mois ce sublime écrivain, tu finis par résumer ainsi sa métaphysique ? C'est descendre du ciel sur la terre ; ce serait tomber de haut, si ce n'était se relever avec grâce sur les ailes de l'amour, en dépit de la triste raison qui ne sait qu'être seule, semblable à ces vieilles filles qu'on n'approcha jamais, tant elles avaient d'agréments et de charmes. Eh bien ! qui le croirait ? Elle a des illusions, et ce sont elles qu'on trouve çà et là dans Malebranche. Autre genre de séduction où il n'y en aura pas beaucoup à se laisser prendre, malgré la poésie de l'enchanteur[4]. » — De quelle mordante et triviale invective Félicité avait-il donc

1. Malebranche, *Méd. chrét.*, *Avert.*, p. 1.
2. 5e *Méd.*, p. 62.
3. 9e *Méd.*, p. 109.
4. Blaize, t. I, *Introd.*, p. 26.

satisfait sa rancune contre cette raison abstraite, vieille fille orgueilleuse et sèche, qu'il avait trop cultivée, et qui s'interposait aujourd'hui entre Dieu et lui, le privant des douces joies de la grâce sensible, et l'empêchant de s'élever sur les ailes de l'amour, jusqu'aux ravissantes régions de la foi de sentiment ? — Cette irritation qui se mêle si étrangement ici à la douceur du charme éprouvé, il en est bien en partie responsable, *l'enchanteur* qui présente à cette âme, comme tant d'autres, troublée, déchirée par toute l'âpreté d'un combat sans merci et sans joie, un idéal de lumière et d'inaltérable bonheur auquel il semble ne pas douter que tous, comme lui-même, ne se puissent élever sans efforts. Mais c'est un inquiétant indice, pour l'avenir de Félicité, que la raison — et non seulement l'esprit ou la pensée — porte le poids de ses rancunes : Rousseau serait-il encore là ?

II

N'en doutons point, l'étonnant magicien qui s'est emparé de cette âme, ouvre encore ou ferme la porte aux nouveaux hôtes que l'influence de Saint-Sulpice y conduit. Les troubles de la sensibilité qu'il a nourris en les flattant aux heures décisives de l'enfance et de l'adolescence, règlent encore, règlent toujours l'accueil que Féli réserve au cortège des penseurs qui pourraient exclure Rousseau s'ils en guérissaient la victime. Ainsi Pascal fut embrassé pour avoir eu l'âme déchirée, passionnément, jusqu'à la mort, pour avoir mis l'instinct, le cœur, le sentiment, bien au-dessus de la raison ; Bossuet, pour avoir admis que l'homme aspire à ce bonheur, unique but du pauvre Jean-Jacques ; Malebranche, pour l'enchantement de sa doctrine de l'amour. Et maintenant, c'est Rousseau même — le croira-t-on ? — qui fait brûler d'un vif enthousiasme pour la philosophie de Bonald son ardent et mobile disciple.

Bonald écrivait dans le *Mercure de France*, que M. des Saudrais, abonné fidèle, communiquait à ses neveux. Le *Mercure*, nous l'avons vu, suivait la ligne des *Débats ;* le Quotidien et la Revue avaient, depuis plusieurs années, partie liée. Mais si M. des Saudrais consentait de très bon cœur à

la campagne entreprise en faveur du dix-septième siècle, à ce renouveau du classicisme chrétien dont le *Mercure* et les *Débats* s'étaient institués les champions, il était beaucoup moins séduit par la philosophie dont, à la même heure, Bonald y développait les principes. Car si l'ami d'Horace avait subi l'influence de Jean-Jacques, il n'avait pas été, comme son neveu, pris et même conquis par lui. Ce modéré, ce sage répugnait aux doctrines excessives : en tout, il aimait l'équilibre.

Voilà pourquoi, dès 1806, la question du langage avait provoqué déjà plus d'une escarmouche de La Chenaie à Saint-Malo. On sait que Bonald distinguait deux types de langues, dans la *Législation primitive :* les langues analogiques, ou conformes à l'ordre naturel des êtres, comme le Français, et les langues transpositives, contraires à l'ordre naturel, et caractérisées par l'abus des inversions[1]. C'est un vice de la pensée qui, pour Bonald, donne naissance à l'analogie ou à l'inversion. L'oncle des Saudrais n'en croit rien, tout en proscrivant le désordre des mots dans la phrase; il lui paraît que ce désordre pourrait appartenir à n'importe quelle langue : « Quelle que soit l'origine des idées, écrit-il, elles ont dû naître de la même manière dans la tête d'un Grec, d'un Latin, d'un Français. Leur ordre est indépendant des mots, et cet ordre est le même dans toutes les langues. Chacune a pu ou peut l'adopter. A chacune donc appartient la faculté ou l'usage des inversions. Si cela est vrai, j'en conclus que la langue française aurait pu être une langue transpositive[2]. »

M. des Saudrais n'avait pas compris son auteur; on dut le lui faire bien voir : les idées ne s'ordonnent-elles pas autrement dans une tête malade ou dans une tête saine, dans une pensée qu'égare l'imagination ou dans un esprit dont la raison n'a jamais perdu son empire ? Et n'y a-t-il pas des maladies sociales, des vices constitutifs et généraux qui font déraisonner toute une nation, qui livrent tous ses membres, quoi qu'ils en aient, aux désordres d'une imagination déréglée ? Il faut donc que le langage exprime de pareils désordres; ils se traduisent par la transposition.

Battu sur ce terrain, Tonton ne se découragera pas. En

1. Bonald, *Lég. primitive*, 3 vol. in-8. Paris, Le Clerc, an XI, 1802. T. I, pp. 261-262 et 344.
2. Blaize, t. I, *Introd.*, p. 30.

mai 1807, la discussion reprend sur les mérites respectifs de Bonald et de Montesquieu. L'oncle des Saudrais était grand partisan de Montesquieu, du Montesquieu, modéré, sage, ami de l'équilibre des pouvoirs, admirateur de la constitution anglaise. Or, si Bonald lui a beaucoup emprunté, si la plupart des arguments historiques dont il appuie sa métaphysique sociale viennent de lui, il est trop clair cependant que ce sont deux natures d'esprit diamétralement opposées : « L'ami Bonald, écrit M. des Saudrais, voudrait trouver ensemble la précision et la concision. Voilà Montesquieu. Il l'accuse d'être tranchant, il l'est dix fois moins que lui, Bonald. Je ne connais pas d'auteur plus tranchant que ce dernier, ni d'écrivain plus modéré que Montesquieu. Il me semble entendre l'écrevisse dire à sa fille : Comme tu vas, bon Dieu, ne peux-tu marcher droit[1] ? »

Comment ? on s'en prend à ces esprits tranchants, logiques, inflexibles, qui vont jusqu'au bout de leurs opinions sans dévier d'une ligne ? Quelque malicieuse intention, quelque insinuante leçon tout au moins se cache, à n'en point douter, sous ces attaques contre Bonald. C'est un coup droit : Félicité de La Mennais, piqué au vif, ne manque pas de relever le gant. Bonald est tranchant ! se figure-t-on par hasard qu'il a le goût du despotisme ? « Je ne voudrais pas qu'il changeât sa monarchie en despotisme. » La véritable liberté, les vraies garanties contre le despotisme ne consistent pas dans les artifices de nos charlatans politiques, mais dans le retour à la constitution naturelle du pays. Et Féli, poussant sa pointe, inflexiblement logique à son tour, à travers Montesquieu atteint tous les modérés, tous les tièdes, tous les amis de l'équilibre, à commencer par l'oncle des Saudrais. Excellente occasion pour celui-ci de redoubler de malice et de développer ses attaques : « Ce que c'est qu'à propos toucher la passion ! La vôtre pour Bonald me le livre tout entier. « Je ne voudrais pas, dites-vous, qu'il changeât sa monarchie en despotisme. » Et voilà le fond de sa doctrine, par où pèche tout son système[2]. » Vous rêvez, M. des Saudrais ! Vous en êtes encore à 91 ! Que de modération ! Vos neveux ont bien dépassé tout cela. Féli, du *Contrat Social*, vous ne l'ignorez

1. Roussel, Lamennais d'après ses correspondants inconnus, *Rev. des quest. hist.*, 1er Janvier 1909, p. 196.
2. Blaize, t. I, *Introd.*, pp. 37-38.

pas, n'a fait qu'un bond en politique, jusqu'à la *Théorie du Pouvoir*, comme il s'est élancé tout d'un coup du *Vicaire Savoyard* à Pascal. Les deux ouvrages ne sont pas tellement éloignés qu'on pourrait croire : Tonton s'en est bien aperçu : « Du pire des États, l'Etat populaire, il ne fait qu'un saut au despotisme pur et le plus absolu. Point d'intermédiaires ; le pouvoir *un* et puis c'est tout[1]. » Point d'intermédiaires non plus pour Rousseau : le pouvoir populaire, et c'est tout. Au fond, Bonald accepte tout de Rousseau, en acceptant sa façon de poser le problème politique : ses aspirations passionnées à la liberté et au bonheur, le retour à la nature, à l'invincible nature, l'idée que la volonté générale de la société doit en régler les développements, la conviction très ferme que la religion est étroitement liée à la politique, et jusqu'au dédain vigoureusement accentué pour les soi-disant législateurs qui, semblables aux charlatans du Japon, pensent qu'on fait un Etat de pièces et morceaux rapportés. (C'est Montesquieu qu'on vise ici.) Les fidèles du *Contrat Social* ne se sentent donc point — comme les amis du philosophe de la Brède — étrangers ni dépaysés dans ses livres. Mais, par le seul fait qu'il replace la société dans la nature, il les ramène, ces égarés — bientôt nous verrons comment — dans la voie catholique. Ainsi s'explique, à cette aube du dix-neuvième siècle, la vogue et le croissant succès de Bonald : tous ses lecteurs, habitués de Rousseau et plus récemment familiarisés avec le dix-septième siècle chrétien, retrouvent confondus en une puissante synthèse Rousseau, d'une part, Bossuet et Malebranche de l'autre, dans l'œuvre du vicomte de Bonald, mais non pas tellement unis et fondus que la maîtrise ne demeure, apparemment et d'une éclatante manière, à la pensée renouvelée du grand siècle. C'est parce qu'il fait, dans ses écrits, rentrer de force le mobile, l'inconstant Jean-Jacques sous la discipline catholique du dix-septième siècle français, qu'il a pu d'une prise si forte conquérir son nouveau disciple.

1. Blaize, t. I, *Introd.*, p. 37.

III

La doctrine de Bonald est une doctrine de l'ordre et de la conservation sociale qui, en deçà du dix-huitième siècle, renoue la chaîne interrompue de la pensée philosophique et religieuse du dix-septième siècle français, avec une incomparable maîtrise. Nulle virtuosité chez l'auteur, une œuvre massive, construite sans la moindre préoccupation d'élégance, par blocs énormes, hiératiques, mais nourrie à la fois de la substance chrétienne et classique, Bossuet et Malebranche surtout, et de ce que la philosophie du siècle précédent, Condillac, Rousseau, Montesquieu, offrait de positif et par conséquent d'utilisable en vue d'une reconstruction dans la ligne assurée du passé.

Qu'on se figure la situation lorsqu'en 1796, de son exil d'Heidelberg, Bonald a lancé son premier ouvrage, les deux volumes de la *Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la Société civile*. Cette Révolution sur laquelle en 1791 on avait fondé tant et de si pacifiques espoirs, vient de traverser la période de la Terreur ; il n'est plus permis d'en ignorer les véritables tendances, ni d'en méconnaître les origines. Elles sont toutes, selon lui, dans la philosophie du dix-huitième siècle ; et, comme il veut restaurer, ainsi qu'à ses yeux les circonstances l'imposent, l'ancien ordre de choses, produit de la nature et du temps, que les imprudents philosophes ont ébranlé ; dans un duel pied à pied, il prend à partie toutes les idées maîtresses de la philosophie, pour en montrer la vanité et le danger, afin d'y substituer les siennes. Cette guerre à la philosophie, voilà l'unité négative de son œuvre, comme l'affirmation systématique du catholicisme et de la monarchie en constitue l'unité positive. Suivons-le, comme le fait son jeune admirateur, dans cette double campagne de destruction et d'édification [1].

Il est une première idée à laquelle les philosophes, des En-

1. Je renvoie, d'une manière générale, pour les références, à mes articles sur la Philosophie de Bonald (*Annales de Philosophie chrétienne*, août, septembre, octobre 1910).

cyclopédistes à Montesquieu et de Voltaire à Rousseau, ont livré les plus furieux assauts : c'est l'idée chrétienne de *l'autorité :* « Misérables humains, s'écrie Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique*, soit en robe verte, soit en turban, soit en robe noire ou en surplis (vous sentez bien que c'est à la robe noire qu'il en veut), soit en manteau et en rabat, ne cherchez jamais à employer l'autorité là où il ne s'agit que de raison, ou consentez à être bafoués dans tous les siècles comme les plus impertinents de tous les hommes, et à subir la haine publique comme les plus injustes. » Tous, ils répètent la même antienne, tous ils n'ont à la bouche que liberté et raison. Et voilà pourquoi la première idée que Bonald leur oppose, l'idée capitale dont dépend tout l'édifice que les philosophes ont voulu détruire, mais qu'il restaure en l'élargissant, la clef de voûte qui soutient le monumental portique de la pensée chrétienne restituée, c'est le pouvoir ou l'autorité.

Il faut donc que sa philosophie parte d'une critique des éléments de désordre et de dissociation dont la Réforme du seizième siècle, avec tous ses éléments subséquents, et la philosophie du dix-huitième présentent les types les plus accomplis [1]. L'individualisme, exclusif de toute règle, ouvrant la porte, sous couleur de liberté, aux passions jusque-là comprimées, et qui, sous le voile d'une raison sans principes, asservie par suite aux caprices de l'imagination, du tempérament ou du cœur, se déchaînent contre toute discipline, telle est l'essence même de la Réforme. L'orgueil d'un Luther donne naissance aux opinions qui la constituent ; et l'intérêt des princes qui convoitent les biens de l'Eglise, la volupté qui les sollicite de chercher dans l'indulgence des réformateurs un encouragement à leurs débauches, la terreur par laquelle ils imposent à leurs sujets les croyances nouvelles qui leur sont commodes, sont en ces premiers temps de son histoire, les véritables apôtres de la religion prétendue. Première et, dès cette aurore des grands incendies qui suivront, décisive expérience, qui montre qu'aux opinions sont liées les passions individuelles, comme aux sentiments communs les dogmes sociaux. La pensée se courbe aux souffles des désirs, quand elle a d'abord méconnu l'autorité souveraine qui promulgue

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, août 1910 : la Philosophie de Bonald : I. Les bases critiques de la méthode : Réforme et Philosophie.

la raison ; et lorsque le cœur est sans règle, où le cœur ne s'égare-t-il pas ? Lorsqu'à la diversité des opinions individuelles qui détruisent la société a cessé de s'opposer l'unité des sentiments communs qu'elle produit, qu'elle impose et qui la conservent, autant d'hommes, autant de pensées différentes et subtilement accommodées aux intérêts. De là cette poussière de sectes qu'aussitôt née la Réforme enfanta, et qu'elle ne cessa d'enfanter sans fin et sans repos ; sectes toutes divisées, toutes en guerre les unes contre les autres ; elles sont d'accord, cependant, pour rejeter l'autorité générale infaillible, pour briser la clef de voûte de la société religieuse : elles s'unissent dans la négation. La chaîne se rompt ; et tous les dogmes qui tenaient au premier des dogmes, échappant l'un après l'autre, glissent et nous fuient sans retour ; du catholicisme délaissé, le chrétien rebelle descendra jusqu'à l'athéisme. Il croyait à la présence réelle ; Luther la limite à la manducation ; Calvin la nie ; Socin nie la divinité du Christ ; les philosophes nient Dieu. Il croyait sept sacrements, Melanchton quatre, Luther trois, Calvin deux, les Anabaptistes un ; les philosophes ne veulent aucun culte. Le tableau qu'on pourrait tracer, de la dégradation successive des vérités religieuses par les opinions de la Réforme, est l'arbre généalogique de l'athéisme. Sous prétexte de ramener le christianisme à la pure doctrine de son fondateur, armés du principe de l'examen particulier, l'Écriture sainte à la main, les réformés, de dogme en dogme et de ruine en ruine, ont progressivement détruit la religion tout entière. Elle ne tombera pas seule : contester l'autorité religieuse, c'est ébranler les fondements des états. Une étroite et nécessaire connexion lie aux dégradations de la société religieuse les dégradations de la société politique : à la monarchie de 89 correspondait la religion catholique ; à la démocratie royale de 91 répond le catholicisme presbytérien ; à la démocratie de 92, le calvinisme ; à l'anarchie de 93, l'athéisme. Ainsi la Révolution française, plus religieuse encore que politique, met en lumière la signification véritable de l'œuvre négative des réformés, et de leur critique, qu'elle achève [1].

Mais ce dernier et complet résultat, la Réforme n'y atteint pas sans recourir à la Philosophie qu'elle a enfantée, ensemble

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, août 1910, pp. 490-498.

de négations aboutissant à l'athéisme et à l'anarchie. Lignée honteuse de la Réforme, les Philosophes ne se contentent pas de détruire ; ils substituent des abstractions aux réalités qu'ils proscrivent. La nature tient la place de Dieu ; la raison, de la religion ; la loi, du pouvoir. La conscience subdivisée et disséquée comme le corps s'évanouit pour faire place à de chimériques facultés : la famille transformée en simple rapprochement d'individus égaux, tombe en ruines ; on nie la société, que l'on traite comme une association contingente d'intérêts ; l'individu, proclamé naturellement bon, et muni dès cette vie d'un droit imprescriptible aux jouissances, est déchaîné contre elle ; et la fiction du Contrat Social, en calmant les appréhensions de ceux qui ne s'abandonneraient pas sans remords aux caprices de leurs volontés affranchies, favorise plus encore qu'elle ne dissimule l'anarchie : car point de contrat valable sans un pouvoir capable d'en faire respecter les clauses : et comment le contrat fonderait-il le pouvoir qu'il suppose ? Le pouvoir lui-même, cette réalité maîtresse de toutes les réalités sociales, dépouillé au bénéfice de la loi, qui cesse d'en être l'expression pour s'en instituer le fondement, confondu avec le souverain, s'évanouit dans la tyrannie. Voilà les fruits de la liberté philosophique : car le principe de tant de destructions, c'est la souveraineté de l'esprit humain, proclamée sans frein et sans règles ; à ses entreprises insensées la raison générale est en proie. Les sciences physiques ont fait perdre de vue la véritable signification et la vraie portée des morales ; on a cru que les hommes et la société s'améliorent avec le progrès des lumières : c'était oublier que les développements de la pensée mettent aux mains de celui qui en jouit une puissance indéterminée, rendue promptement nuisible, quand les intérêts individuels, qui entrent si souvent en conflit avec l'intérêt commun, la sollicitent de s'attaquer au groupe social, et, faute d'une règle qui la gouverne, finissent par l'y entraîner[1].

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, août 1910, pp. 498-509.

IV

A la méthode individualiste et critique il en faut donc substituer une autre qui restaure la légitime autorité de la raison divine sur la pensée humaine. C'est en cette raison, mère et maîtresse de tous les esprits, souveraine ordonnatrice de toutes choses, en qui Malebranche avait vu le monde physique et le monde moral, qu'il faut replacer ces deux mondes et situer l'univers social. Il faut, de ce point de vue supérieur, le seul vrai, d'une pensée pleinement ordonnée sous le joug salutaire du Verbe, développer l'ordre entier des choses ; généralisant pour le monde social comme Malebranche l'avait fait pour le monde des corps, il faut situer dans la pensée les sociétés par rapport à Dieu, comme furent ordonnés déjà les âmes et les corps, et réaliser ainsi, ou plutôt achever le projet grandiose de Malebranche de penser l'univers en Dieu.

Faire rentrer la société sous la loi divine, c'est, d'un même mouvement, en instituer la science; car la raison suprême se manifeste par un ordre inviolable. Aussi la méthode sociale, substituée à la méthode individualiste et critique du dix-huitième siècle, confronte les différentes formes de sociétés afin de s'élever à la considération de la société en général, et d'y déterminer les rapports qui constituent l'ordre. Elle obtient ainsi le système naturel des sociétés, l'ensemble des lois générales et constantes du monde moral; et, par là-même, elle fait apparaître la nécessité sociale de ce que l'homme doit croire, et de ce qu'il doit accepter : le sommaire en est contenu dans la religion catholique, pour la société religieuse, dans le gouvernement monarchique royal pour la société politique. L'un et l'autre ne sont pas à inventer; ils sont donnés; il ne s'agit que de bien voir afin de comprendre et légitimer ce qu'on voit : l'observation et l'expérience sont les bases de la théorie. L'erreur des philosophes fut de croire qu'il fallait tout renverser pour instituer un ordre entièrement nouveau; tandis qu'il s'agissait seulement de s'élever de la considération de ce qui existait à la connaissance des principes sur lesquels la société repose, afin de rectifier, à la lumière de ces principes, quelques imperfections ou quelques déviations de détail. Mais cette

erreur même a produit le fait le plus frappant, la contre-épreuve la plus apparente de la doctrine traditionaliste : la Révolution française est l'expérience cruciale instituée par l'histoire à l'appui de la vérité religieuse et politique, car elle a mis en évidence l'importance des organes lésés par la *Philosophie*[1].

C'est d'abord le premier de tous, l'idée positive ou chrétienne de Dieu. Arrêtés à l'observation physique, les modernes ignorent l'être immatériel. Sérieusement approfondie, réduite à son expression la plus simple, leur philosophie n'est que l'art de se passer de Dieu. Athée de principes chez les uns, qui nient toute existence d'un Etre suprême, athée de conséquence chez les autres, dont le déisme n'est qu'un athéisme déguisé, elle refuse d'admettre un être intelligent supérieur à l'homme; et, conséquente avec elle-même, elle déclare qu'aucune volonté suprême, aucune action toute puissante, aucune sagesse infinie, n'a donné l'être à l'univers, la vie à l'homme, des lois à la société. Elle dit non : c'est son mot. Le déisme, il est vrai, reconnaît un Dieu, ou plutôt, il nomme Dieu : mais son Dieu, abstraction, idéal, fiction, est une intelligence sans parole ou sans expression au dehors. Admet-il par hasard un Dieu créateur, le déiste nie le Dieu conservateur, ou la Providence, et ne lui attribue ni influence sur les événements de la société, ni rapport positif avec l'homme. Toute communication réelle de Dieu à l'homme lui semble chimère, toute révélation imposture. En pratique, il voudrait un culte et point de prêtres ; des temples, et point d'autels ; une religion, et point de sacrifice ; de la tempérance et point de *prescriptions ;* de la vertu, et point de perfection ; quelques préceptes et point de conseils. Il enseigne la fatalité, et veut que nous croyions aux remords. Partagé entre le christianisme dont la sévérité l'effraie, et l'athéisme, dont la licence le repousse, il flotte entre la vérité et l'erreur, cherchant le repos et ne pouvant le trouver; doctrine neutre et inconséquente, favorable à l'opinion de ceux qui insinuent qu'il n'y eut jamais de philosophie du dix-huitième siècle, mais seulement des philosophes isolés : car elle est toute en variantes, telles que deux hommes qui veulent se rendre raison de leurs sentiments ne se trouvent pas déistes de la même

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, août 1910, pp. 509-519.

manière. Entre le christianisme qui est la présence de la Divinité, et l'athéisme qui en est l'absence, le déisme admet une présence idéale, une présence insensible, une présence qui n'est pas présente, contradiction dans les termes, absurdité dans l'idée : et c'est dire que le déiste, athée involontaire et inconscient, nie ce qu'il affirme et ruine ce qu'il prétend conserver. L'unité toute négative des doctrines du dix-huitième siècle, parmi les philosophes qui ne sont pas expressément athées, se réalise dans cet inconséquent système : tous s'entendent, sinon pour nier Dieu, au moins pour en rejeter l'idée positive et vivante, et ne laisser subsister qu'un ensemble de concepts aussi vains qu'inefficaces.

Point de milieu entre le catholicisme et l'athéisme; et par conséquent, point de milieu entre fonder toutes les sciences et toute la philosophie dans l'idée vivante et chrétienne du Dieu catholique de l'Eglise et de la tradition, comme l'avait déjà tenté Malebranche, ou céder la place aux athées. Mais comment s'y résoudrait-on, si l'on a compris et si l'on éprouve qu'athéisme est synonyme d'anarchie ? On posera donc nécessairement à la base de chaque science et de la philosophie tout entière, ce Verbe, cette raison divine qui seule leur permet de s'orienter les unes par rapport aux autres, et toutes vers un centre commun qui les domine en les accordant. N'oublions pas que la raison divine qui se manifeste dans la révélation est la même raison qui illumine intérieurement chaque esprit, dans la mesure où il participe à la vérité. Cette raison suprême, ce Dieu chrétien, envisagé non plus seulement, comme l'avait fait Malebranche, dans ses rapports avec la nature physique et morale, mais avec la nature sociale, comment nous apparaîtra-t-il, sinon comme l'idée générale de l'être et de ses rapports en société ? Telle est en effet l'idée sociale de la divinité, ou la vérité sociale fondamentale dont toute société se nourrit pour vivre. On ne s'étonnera donc pas que cette idée se retrouve dans toutes les croyances particulières, dans le paganisme comme dans le christianisme; et tous les hommes sociaux ont en effet l'idée de la divinité : idée qui, naturellement innée à la société dont la raison même est en Dieu, leur est communiquée par la société, hors de laquelle ils ne sauraient vivre. Rappelons-nous maintenant la distinction de Malebranche entre les deux modes dont la vérité peut être appréhendée et aimée, par instinct ou senti-

ment, ou par raison ; seule l'appréhension par sentiment est possible à tous; seule, aussi, elle garantit l'existence réelle de son objet, et l'appréhension par raison doit en ce sens du moins reposer sur elle. Si l'idée de Dieu n'existait chez les hommes sociaux qu'à titre d'idée, Dieu apparaîtrait seulement comme possible ; car l'homme ne pense qu'à ce qui peut exister; mais elle existe surtout et d'abord en eux à titre de sentiment social, commun à tous, et manifesté au dehors par l'acte du sacrifice. Ce sentiment commun du genre humain est nécessairement infaillible, puisqu'il est l'expression même d'un besoin social, et même d'une nécessité d'existence sociale, et puisque la société, être nécessaire, ne peut pas se tromper sur l'objet de ses sentiments. Preuve d'une évidence sociale, et qui ne donne pas seulement, à celui qui la sait comprendre, le Dieu abstrait du déisme, mais le Dieu des chrétiens, le Dieu vivant, providence et raison suprême, avec tous ses attributs : les rapports sociaux qui constituent l'ordre, expression de la raison divine, sont en effet des rapports d'intelligence et de volonté, d'amour et de force, chez les personnes qu'ils unissent ; la preuve sociale de l'existence de Dieu montre donc dans la raison suprême, fondus en une ineffable unité, la volonté, l'amour et la force infinis ; et c'est la Trinité même. Tel est le Dieu véritable que la religion nous révèle, et que la raison nous montre, archétype, modèle et créateur de l'ordre universel, de l'ordre intellectuel, de l'ordre moral et de l'ordre social ; Dieu, source vivante et principe éternel de l'ordre, dont la société produit, pour sa propre conservation, le sentiment dans l'homme social [1].

La nature ne sera plus alors cet être de raison, cette abstraction substituée par les philosophes à la suprême réalité, Dieu. Elle n'est pas un être, mais, pour chaque être, la loi particulière de son existence ; la nature des choses, ensemble des lois générales de leur conservation, n'est au fond que la loi des êtres. Ordre moral et social en même temps qu'ordre physique, elle exprime donc par ses lois nécessaires la volonté divine : elle n'a de réalité vivante qu'en Dieu. L'intelligence complète de cette vérité fera cesser l'équivoque dont la philosophie n'a que trop abusé quand elle célébrait l'état de nature tel qu'elle le concevait et, par la destruction de tout

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, août 1910, pp. 519-522.

l'apport traditionnel et social, prétendait y ramener l'humanité délivrée de cet écrasant fardeau. L'état natif de l'être, état primitif, imparfait, n'est pas son état naturel, comme le croyaient les philosophes; car l'état naturel d'un être est l'état d'achèvement en lui de la loi que Dieu lui donna; il est donc l'état parfait, l'état accompli, l'état des derniers et non des premiers temps de l'être; bref, l'état de perfection selon lequel Dieu l'a voulu : la Nature est la pensée de Dieu produite dans sa Création.

Cette Loi des êtres, inconcevable sans la raison divine dont elle tient tout son être, cette nature des choses qui n'est rien sans Dieu, conserve toujours néanmoins une sorte d'indépendance à l'égard même de son Auteur : Dieu ne peut conserver les êtres et changer leur nature; car la Puissance en Dieu ne peut contredire l'Intelligence, puisque l'Intelligence et la Volonté ne font qu'un. A plus forte raison, la nature des choses est-elle indépendante des volontés capricieuses des hommes, et par conséquent la nature sociale des législateurs humains. Les lois, dans une société constituée, sont des rapports nécessaires dérivés de la nature des choses; ce ne sont pas les législateurs, c'est la seule nature qui dispose du pouvoir législatif : œuvre à laquelle on ne peut assigner d'époque, et qui développe ses progrès sous l'action continue de la volonté générale qui produit insensiblement les lois : car elle traduit la souveraine volonté du Créateur des êtres, auteur de tous les rapports qui les unissent. Le monarque ne doit donc être que l'interprète de la nature des choses, c'est-à-dire de la raison divine exprimée dans la volonté générale de la société; il ne doit écrire que sous la dictée de cette volonté raisonnable et souveraine; il n'y a qu'un seul Législateur des sociétés comme des mondes, et ce législateur, c'est Dieu [1].

*
* *

En même temps qu'elle substituait à l'idée chrétienne et positive de Dieu une conception abstraite de l'Être suprême et de la nature, la philosophie imaginait un homme abstrait, individuel, dont elle divisait et subdivisait la conscience en facultés chimériques. L'homme abstrait, l'homme individuel

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, août 1910, pp. 522-527.

des philosophes n'existe pas ; jamais, en partant d'une pareille notion, qui justifie tous les caprices et tous les désordres des passions, jamais en partant de l'Homme des philosophes, on ne pourra s'élever jusqu'à la société. Leur erreur est d'avoir méconnu le point de vue chrétien à la base de l'étude de l'homme. L'homme qui n'existe que dans la société, doit être étudié en fonction de la société, et par ses œuvres sociales. Il faut donc partir de l'homme social, du *moi pouvoir*, en qui paraît de la façon la plus éclatante la loi selon laquelle l'homme fut ordonné par la raison divine : l'homme-roi, fondement de la société politique, l'homme-Dieu, fondement de la société religieuse, telle est la double assise inébranlable de la société, la véritable base de l'étude de l'homme. Envisagé d'abord sous ce double aspect de ses deux types les plus accomplis, il apparaît avant tout comme une intelligence, puisque l'intelligence est la fonction des relations, mais une intelligence active, une intelligence-volonté, tout orientée vers les mouvements déterminés par la pensée, c'est-à-dire vers les actes qu'elle produit par l'intermédiaire des organes dont elle est inséparable. L'homme social, en qui le corps subit la discipline de l'esprit, est une intelligence servie par des organes ; et lorsque cet ordre est parfaitement réalisé, il produit dans l'homme fait la perfection de l'esprit, qui est la raison, et la perfection de l'action, qui est la vertu ; la soumission parfaite à l'ordre expression de la raison divine, produit donc la raison dans l'homme et la vertu dans la société ; raison et vertu qui constituent l'homme parfait : homme moral ou social, dont l'Homme-Dieu vint nous présenter le plus admirable exemplaire[1].

L'observance d'une loi morale qui serait innée dans son cœur, n'est pas la voie par laquelle l'homme réalise l'ordre social en lui-même : l'admettre serait de nouveau l'enfermer, avec les philosophes, dans l'individualité solitaire et superbe à laquelle le catholicisme est seul capable de l'arracher. Les lois sociales sont innées sans doute, mais d'abord à la raison divine ; elles le sont ensuite, à la société qui l'exprime ; et l'être intelligent n'y participe que dans la mesure où il les reçoit du groupe par l'intermédiaire de la parole orale ou écrite. Le langage, tel est le moyen unique par lequel la

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, septembre 1910, pp. 632-635.

raison suprême ou divine, exprimée dans la société, se communique aux intelligences finies pour produire en elles cet ordre qui est leur raison. L'homme ne peut donc avoir inventé le langage : s'il est vrai que le langage produit la pensée, comme l'invention du langage aurait supposé la pensée même de l'invention, le langage eût été nécessaire à l'invention du langage ; et surtout, le langage étant nécessaire à la société qui elle-même est nécessaire, ne saurait être le résultat d'une invention contingente de l'homme. Rien de plus vain par conséquent et de plus stérile que l'introspection d'une certaine idéologie ; rien de plus aisé aussi que de concilier l'a priorisme avec l'empirisme : la société, par la parole, dessine et produit en nous, pour ainsi dire, les idées qui s'y trouvent à l'état natif. La pensée est native et la parole acquise ; mais la parole est une acquisition nécessaire, et par conséquent naturelle à l'homme dans la société ; car, puisqu'il existe un rapport nécessaire entre le langage et ce qu'il exprime ; puisque, fondé en raison, et valeur par lui-même, il exprime la réalité que renferme la raison divine ; étant, à ce titre, inné à la société, il est aussi naturel à l'homme social qui, grâce à lui, reçoit d'elle l'ensemble des vérités dont elle conserve le dépôt ; elles sont nécessaires à son existence. La révélation de la parole l'enfante à la vérité, à la vie de l'esprit, c'est-à-dire à la raison qu'elle produit en lui : révélation orale, raison orale ; révélation écrite, raison écrite ; double nécessité d'existence pour l'homme dans la société.

Toutefois, il advient que cette parole primitive, qui actualise la raison dans l'homme, subisse des altérations : une révolution du langage a substitué au langage *analogue*, conforme à l'ordre naturel des êtres, le langage transpositif chez la plupart des peuples : langage faux, propre aux passions, qui n'ordonne plus les expressions dans les rapports normaux des pensées : l'imagination s'y rend maîtresse et dominatrice. Comme il marque un effort de la pensée humaine pour s'écarter de la raison divine, il entraîne avec l'affaiblissement de la pensée sociale, la déchéance de la raison dans l'homme[1].

Celle-ci n'est point innée en ce sens que chacun la trouve en soi-même lorsque s'isolant, il s'enferme, il s'emprisonne en soi. Nulle illusion plus dangereuse, nulle question sur

1. *Annales de Phil. chrét.*, septembre 1910, pp. 635-648.

laquelle les philosophes aient accumulé plus d'erreurs, ni de plus redoutables. Ils ont vu dans la raison l'apanage de l'homme affranchi de toute autorité, ils en ont fait un produit spontané, naturel de l'esprit individuel, de l'intelligence réduite à ses seules forces; et ils ont soumis à la critique de cette raison prétendue, toutes les doctrines reçues et toutes les institutions, appelant vérité ce qu'il lui convient d'affirmer, erreur, ce qu'elle nie.

Ainsi les passions, sous le voile qu'elle leur offrait, se sont donné librement carrière et elles ont tout renversé. L'heure est venue de tout reconstruire. La vérité est la connaissance des êtres et de leurs rapports; la réalité est le corps de la vérité, et la raison est l'esprit en tant que la vérité l'éclaire : c'est donc la connaissance de la vérité qui forme la raison de l'homme. Par suite, il ne découvre pas la vérité — du moins ces premières vérités d'où toutes les autres dérivent — par sa raison; mais il reçoit de la raison d'un autre être, par la révélation orale ou écrite, la première connaissance de la vérité, ou la connaissance des premières vérités. La société, qui possède ce dépôt du vrai, est la plus haute autorité; irréformable et infaillible, elle rend l'homme participant de la raison divine par la connaissance première, ou la foi dans les vérités dont elle conserve et transmet le dépôt : la soumission est la première attitude qui produit la raison dans l'homme. Elle fonde à la fois le pouvoir et les devoirs; sans elle, la vérité demeure parmi les hommes comme une étrangère; l'erreur la remplace, et l'erreur dans l'homme est inséparable du désordre dans la société. Voilà pourquoi la société nous impose les vérités morales qu'elle porte innées en elle; ces vérités, qui fondent notre raison, dans la mesure où l'homme y participe, sont en lui des produits sociaux : elles y représentent la raison générale, expression de la raison divine, qui est l'autorité suprême. Aussi l'homme les croit-il de cette foi de sentiment qui est bien supérieure à la foi d'opinion : car les pensées ou opinions sont individuelles chez les hommes sociaux; les sentiments au contraire sont universels ou généraux; et tandis que les opinions n'expriment que des possibilités, les sentiments expriment des réalités : « Le sentiment général du genre humain est infaillible[1]. »

1. Bonald, *Th. du Pouv.*, I, I, 22.

Mais ces vérités premières et fondamentales ne sont universellement admises que parce qu'elles sont nécessairement produites par la société dans les individus pour sa conservation et la leur; on peut donc dire que l'utilité sociale, la réalité et la vérité se confondent : elles sont également manifestées par les sentiments communs, forte assise de ces éternels principes où la raison philosophique n'a su voir que des préjugés.

La foi ainsi conçue fonde la raison dans l'homme. Mais, à son tour, la raison est appelée à soutenir la foi; à la raison de l'autorité, l'époque est venue de substituer, dans la défense de la foi, l'autorité de la raison[1].

Cette autorité ne peut s'exercer si l'on n'a pas déterminé le criterium de la vérité : la pierre de touche du vrai est l'utilité sociale. Et la raison s'en conçoit aisément : car puisque la société est un être nécessaire, tout ce qui lui est nécessaire existe, et, par conséquent, est aussi nécessairement vrai. Existence et unité de Dieu, spiritualité et immortalité de l'âme, peines et récompenses de l'autre vie : ces dogmes sont vrais parce qu'ils sont utiles à la conservation de la société civile. Car tout ce qui est utile à la conservation de la société est nécessaire comme elle; tout ce qui est nécessaire est une vérité; donc toutes les vérités sont utiles aux hommes ou à la société; donc tout ce qui est dangereux pour l'homme ou pour la société est une erreur. La vérité ne peut pas être nuisible aux hommes, puisqu'elle n'est vérité que par son utilité.

Cela ne veut pas dire que toutes les vérités soient données en bloc aux hommes dès l'origine des sociétés dans leur plein développement. Elles sont au contraire sujettes à un lent accroissement; la révélation en est progressive. Raison et connaissance du vrai se développent ensemble et successivement à partir d'un germe d'où sortent l'une après l'autre et chacune à son rang toutes les conséquences, jusqu'aux plus éloignées. On peut affirmer que la raison ne progresse chez les individus que dans la mesure où elle se développe dans la société dont ils la reçoivent : les progrès de la société font les progrès de la raison humaine[2].

1. *Annales de Phil. chrét.*, sept. 1910, pp. 648-656.
2. *Annales de Phil. chrét.*, sept. 1910, pp. 656-662.

L'autorité restituée dans ses droits, la nature rétablie en fonction du Dieu chrétien, la raison, en fonction de la religion, voilà les premiers résultats obtenus par Bonald, disciple de Malebranche, dont il a étendu la méthode à la science de la société ou du monde moral, conçue d'après le modèle de la science physique et placée à la tête des sciences. Ainsi l'ordre social rentre dans l'ordre général de l'univers, la nature et les lois sociales sont, comme la nature et les lois physiques, rattachées à la pensée du Créateur et à sa volonté, et l'homme individuel avec toutes ses pensées et toutes ses actions, conditionné par le milieu social, se voit refuser le droit de critiquer au nom de sa pensée individuelle, cette raison sociale dont sa raison n'est qu'un reflet, et qui elle-même ne fait qu'exprimer la raison divine. On sent déjà la fécondité, la portée de cette simple formule : « La science de la société... la première de toutes les sciences. »

V

Les philosophes, frappés des abus qui s'étaient glissés dans l'organisation sociale, politique et religieuse de leur temps, avaient voulu faire table rase de tout ce qui existait alors, pour le reconstruire à nouveau. Rousseau, considérant la société de l'ancien régime comme artificielle, lui substitue, à défaut d'un impossible retour à la société naturelle, une organisation idéale qui préserve tous les avantages de l'état de nature tel qu'il le conçoit. Conception redoutable, qui s'oppose de la manière la plus absolue à la société politique ou religieuse développée. Au point de vue religieux, l'état de nature comporte une révélation intérieure et directe de Dieu à l'homme, accompagnée d'un culte purement intérieur : l'enfant, mis à l'abri de toutes les ingérences mensongères de la société, entendra cette révélation religieuse et morale, et pratiquera naturellement ce culte ; au point de vue physique, l'état de nature est l'indépendance absolue des individus, unis seulement par l'attrait mutuel et par le besoin pour constituer la famille. Tel est l'idéal dont on s'approchera, autant qu'il sera possible, à travers les ruines de la présente

constitution sociale, considérée comme le produit artificiel du mensonge au service de la tyrannie : lois positives, religieuses ou politiques, culte, propriété, autant d'aspects différents de cette œuvre d'iniquité qui pervertit un être naturellement bon, et le rend à la fois méchant et malheureux : « Si le Législateur se trompant dans son objet établit un principe différent de celui qui naît de la *nature* des choses, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce que le principe soit détruit ou changé, et que l'invincible *Nature* ait repris son empire. »

Mais précisément, est-ce le législateur de l'ancien régime, ou les philosophes, véritables législateurs de la Révolution, que l'on peut accuser d'erreur ? L'expérience a déjà répondu, mais il convient d'en développer la leçon. Il faut montrer que la société est dans la nature de l'homme ; que l'état de nature est donc pour l'homme non pas un état d'isolement, mais un état de société, et que la société religieuse et politique constituée, aux fondements de laquelle les philosophes s'en sont pris, n'est que le développement naturel des sociétés naturelles politique et religieuse.

L'ordre général de l'univers se subdivise en deux ordres généraux, ou mondes : le monde physique et le monde social, l'un et l'autre gouvernés par des lois nécessaires qui constituent l'ordre. Rousseau, en faisant de la société, par le *Contrat social*, le produit d'une convention entre des êtres semblables et égaux, la déclare artificielle ; il méconnaît donc le fait capital, hors duquel il n'est pas de science des sociétés : la société est dans la nature des choses. Réunion d'êtres semblables, mais non pas d'êtres égaux de volonté et d'action, la société est le rapport de la force à la faiblesse ; et là où l'on suppose l'égalité, tout étant fort, ou tout étant faible, ce rapport n'existe plus : la société devient impossible. Au contraire si l'on considère les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire semblables, mais inégaux de volonté et d'action, ils se trouvent, par le fait seul de cette similitude et de cette inégalité, dans un système, un ordre nécessaire de volontés et d'actions appelé société. Mais, puisque la société n'existe qu'entre des êtres semblables et inégaux, elle suppose donc subordination des faibles aux forts, hiérarchie ; et sa loi fondamentale est alors celle du pouvoir, Dieu dans la société religieuse, le prince dans la société politique.

Comme l'homme, façonné par elle et fait à son image, la

société civile à une intelligence, la société religieuse, et un corps, la société politique; elle a comme lui ses facultés essentielles, volonté générale ou pouvoir, amour général, force générale agissante, conditions nécessaires de son existence. Son corps comprend tous les hommes et toutes les propriétés, sous la suprême direction du monarque; corps général qui embrasse dans son existence générale tous les temps et toutes les actions. Son intelligence est son essence même: les corps se rapprochent, les intelligences seules s'unissent; et, séparer avec soin, comme le font les modernes législateurs, la société politique de la société religieuse, c'est diviser les esprits en rapprochant les corps, c'est constituer des agglomérats, mais ruiner la société. Cette société religieuse, dans laquelle se trouve la raison de toute société, et, par conséquent, la condition nécessaire de la société politique, comporte les mêmes relations que l'univers physique: la cause s'y appelle pouvoir, le moyen, ministre, l'effet, sujet. Ainsi l'ordre suprême se retrouve identique à travers toutes les étapes de la création: la raison divine, immuable et toujours semblable à elle-même, se manifeste en tout et transparaît partout[1].

*
* *

C'est à la religion surtout que les philosophes s'en étaient pris, comme au plus solide fondement de l'édifice qu'ils voulaient renverser. Toute leur critique a consisté à montrer dans la religion constituée un amas de superstitions et d'imaginations chimériques, inventions arbitraires qui ne servent qu'à opprimer les esprits. Montrer, dans ces chimères prétendues, des développements nécessaires sans lesquels la société religieuse disparaît, et avec elle la société politique, tel est l'effort de Bonald. Rousseau avait critiqué la société religieuse constituée en France de son temps, c'est-à-dire le catholicisme, en prétendant qu'il ne peut exister d'autre religion véritable que la religion tout intérieure qu'il appelle religion naturelle. Et Bonald établit contre lui que la société religieuse se réalise sous la condition du sacrifice, don de l'homme et de la propriété à Dieu; ce sacrifice montre qu'il y a eu partout amour ou crainte, c'est-à-dire sentiment de la divinité: sentiment

1. *Annales de Phil. chrét.*, oct. 1910, pp. 39-45.

universel qui, nous l'avons vu, est la plus forte preuve de l'existence de Dieu. La religion est donc sentiment, mais non pas, comme l'avait cru Rousseau, sentiment tout intérieur, donnant naissance à des opinions ; elle est un sentiment commun, manifesté extérieurement par des actes, elle n'est pas une opinion ; et les sociétés soi-disant religieuses, comme celles des protestants, qui n'ont pas de sacrifice, n'ayant pas le sentiment de Dieu, ne sont pas véritablement religions.

Ce sentiment commun peut être de crainte ou de terreur, comme dans le polythéisme : car l'effroi multiplie son objet ; ou d'amour, comme dans la religion de l'unité de Dieu, le christianisme : « La religion en général est sentiment ; la religion de l'unité de Dieu est amour. » Non que l'intelligence en soit exclue : « Mais si elle doit être amour pour tous, elle ne peut-être intelligence que pour un petit nombre. »

Rousseau n'avait donc pas tort de vouloir que la religion fût universelle : mais il avait tort de croire qu'elle pût l'être pour l'intelligence ; il avait raison de vouloir qu'elle fût d'abord sentiment : mais il avait tort de croire qu'elle fût sentie intérieurement par chaque conscience isolée. On a montré contre lui que la religion doit être envisagée du point de vue social : seule, alors, elle donne une raison au pouvoir de commander, puisqu'en produisant dans l'individu la personne sociale, elle le rend participant de la raison divine, suprême autorité, autorité infaillible de laquelle émane tout pouvoir : et sa raison a devoir d'obéir, car d'où peut venir cette raison, sinon du principe et de la source de toute Raison c'est-à-dire de Dieu ? « La religion est la raison de toute société, puisque hors d'elle on ne peut trouver la raison d'aucun pouvoir ni d'aucun devoir. La religion est donc la constitution fondamentale de tout état de société. » Et c'est dire que la religion est aussi la raison de l'homme, qui n'est rien sans la société : elle réprime les passions ou les volontés dépravées qui ne permettraient pas à l'homme social de se développer. Or les passions accompagnent l'homme du berceau à la tombe ; il faudra donc que la religion l'accompagne aussi pendant toute la durée de sa vie, et participe à tous les actes de son existence ; quelle autre le fait, que la chrétienne ? et, dans le christianisme, que la religion catholique [1] ?

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, oct. 1910, pp. 45-50.

Si les philosophes se sont grossièrement trompés dans la théorie générale de la société, et surtout dans la théorie de la religion en général, leurs erreurs n'ont pas été moins graves quand ils ont voulu descendre à l'analyse élémentaire de la société et de la religion.

Rousseau soutient que l'état de nature, état bon, état primitif de l'humanité, est un état d'isolement physique et religieux pour l'homme ; autrement dit, que la société constituée, politique et religieuse, est artificielle, contre nature, et impose à l'homme toutes sortes de contraintes inutiles et même nuisibles, qui ne font que le rendre méchant et malheureux. Bonald lui oppose que l'état *natif* de l'homme fût-il un état d'isolement, son état naturel n'en est pas moins l'état de société. Toute société est donc dans la nature, toute société est donc naturelle. Mais Bonald réserve plus spécialement le nom de société naturelle aux sociétés primitives non développées, et le nom de société constituée aux sociétés naturelles développées.

Rousseau n'avait pas tort de distinguer un état de nature physique, et un état de nature religieuse ; seulement il avait tort d'y voir un état d'isolement. La société naturelle comprend deux parties distinctes, mais toujours étroitement unies : la société naturelle religieuse ou religion naturelle ; et la société naturelle physique, ou la famille. Celle-ci est la cellule sociale primitive : elle comprend le père, la mère, l'enfant, et les propriétés nécessaires à leur subsistance ; elle est un être véritable dont les membres ne sont que des parties. L'homme, même physique, n'existe donc pas en dehors de toute société : séparé de la société naturelle, il végète, s'étiole et finit par mourir. Aussi le mariage est-il indissoluble : le divorce suppose des individus, et, le mariage fait, il n'y en a plus. Et c'est dire que l'état de nature n'est pas cet état de mort physique qu'on appelle la solitude : il est un système de relations entre les membres d'un corps, ou d'un tout, le corps social naturel, la famille.

On conçoit alors que la religion naturelle ne puisse pas être ce culte purement intérieur que supposait Rousseau. Elle apparaît avec l'homme, c'est-à-dire avec la société naturelle physique ou famille, et elle suppose le sacrifice extérieur ou le culte. La prétendue religion naturelle de Rousseau n'est donc pas une religion du tout : c'est une opinion de l'esprit, une philosophie, variable avec les passions et les intérêts.

Toute religion suppose un dogme, une morale, un culte; et de fait, la religion naturelle possède ces trois éléments indispensables. — Ce ne sont pas là de simples affirmations opposées à des affirmations : la société naturelle primitive, véritable état naturel de l'homme, c'est la société patriarcale, telle que nous la décrivent les premiers chapitres de la Genèse. L'histoire confirme donc, comme toujours, la théorie; elle infirme au contraire, la thèse toute abstraite de Rousseau [1].

*
* *

Mais Rousseau ne se bornait pas à concevoir inexactement l'état de nature. Il voulait y voir l'idéal dont tous les efforts doivent tendre à nous rapprocher. Au contraire, l'histoire et le raisonnement montrent que le veritable état de nature est un état primitif, imparfait, et du reste incapable de subsister sans des développements nouveaux. Ces développements ne se produisent-ils pas ? le polythéisme se substitue à la religion naturelle, et l'esclavage dissout la famille. Une guerre générale entre les familles résulterait de l'état de nature, s'il régnait seul, et si l'humanité devait s'y arrêter. Aussi ne le fait-elle pas : la société civile constituée, que Rousseau considère comme artificielle, n'est, avec toutes ses institutions, que le résultat du développement naturel et nécessaire de la société naturelle. La société naturelle physique et religieuse produit l'homme physique et religieux, mais ne le conserve pas; elle est une phase de la société, elle n'est pas société adulte. Il faut nécessairement, sous peine que l'humanité disparaisse, que la société ayant produit l'homme le conserve.

La société civile, sous son double aspect politique et religieux, est donc dans la nature : développement naturel des sociétés naturelles, elle résulte de la nécessité que les hommes se conservent pour se produire. Les éléments n'en peuvent être autres que la famille et la religion naturelle : qu'est-ce que la conservation, sinon la production continuée ? Des conflits entre familles résulterait inévitablement la destruction des familles, s'il ne s'élevait au-dessus d'elles un pouvoir capable de soumettre à un ordre général ces sociétés partielles. De cette nécessité résulte la société publique, et

1. *Annales de Phil. chrét.*, octobre 1910, pp. 50-57.

non de la force ou d'un contrat : un danger commun réunit les familles, un homme fort en paroles et en action les guide ; les plus habiles et les plus courageux le soutiennent, les autres lui viennent en aide par tous les moyens : voilà le pouvoir, les ministres et les sujets, toute la constitution de la société publique. Peu à peu le groupement se complique et s'étend, mais toujours suivant la même loi, exprimant un ordre nécessaire, inviolable ; et la société publique ainsi constituée et développée, se compose alors de trois sociétés : société de famille, société municipale et société monarchique. Par un progrès analogue, la société religieuse publique ou constituée se produit. Il faut que Dieu soit en relation avec le corps social, c'est-à-dire avec tous les hommes, puisque la raison divine est la source et la cause première de tout état de société. Les lois religieuses expriment l'ordre selon lequel s'instituent les rapports entre Dieu et l'homme. Mais, de ces rapports même, résulte un ordre selon lequel s'instituent les rapports des hommes entre eux : et les lois morales sont l'expression de cet ordre. L'ensemble de ces lois religieuses et morales forme la religion. Comme la société intellectuelle de Dieu avec le corps social se manifeste extérieurement en actes dictés par un sentiment, et qui constituent le culte public, — la religion publique, première loi fondamentale des sociétés civiles, résulte de l'union de la religion et du culte public. La société religieuse ainsi formée a, comme la société politique, sa constitution : Dieu, pouvoir — prêtres, ministres — fidèles, sujets. Elle passe par trois états comme la société politique : religion naturelle, religion judaïque, religion chrétienne, qui est l'achèvement de la religion naturelle, comme la société publique est l'achèvement de la famille[1]. Aussi, les deux constitutions sont-elles parfaitement semblables : unité du pouvoir général dirigeant une force générale qui s'exerce par des agents, le sacerdoce et la noblesse, nécessairement distingués des autres, puisque les distinctions sociales expriment les services rendus à la société. La fin est la même : c'est la conservation de l'homme social ; les moyens sont les mêmes : ils se résument en un amour général, qui est ici Dieu, et là, le monarque ; la source est la même : une seule volonté générale conservatrice, qui est la volonté

1. *Annales de Phil. chrét.*, octobre 1910, pp. 58-61.

divine, et dont les effets sont appelés Providence par les hommes qui croient en Dieu.

A cette racine commune des deux sociétés, se trouve le principe de la société civile. Aussi la religion est-elle inséparable de la politique : le Christianisme les a indissolublement unies l'une à l'autre, assurant par cette union la commune et réciproque conservation de l'homme et de Dieu dans la société, en même temps qu'il unissait l'ordre social et la liberté. Ainsi s'expliquent les rapports étroits que l'histoire nous révèle entre les différents degrés de dissolution ou de développement de la constitution religieuse et de la constitution politique. Elles ne sont pas des inventions de philosophes ni de législateurs, mais des produits de la nature, seule législatrice des sociétés constituées. C'est pour avoir méconnu cette vérité élémentaire et essentielle que les réformateurs ignorants de la société religieuse, en bouleversant la constitution religieuse, fruit de la nature et du temps, ont provoqué de graves désordres politiques, comme les philosophes, en voulant réformer la constitution politique, ont bouleversé la religion constituée, et, par une conséquence naturelle, la société tout entière. On ne remonte pas le courant qui entraîne la société civile, c'est-à-dire politique et religieuse, par un perfectionnement sans terme assignable, et d'un mouvement ininterrompu, toujours vers de nouveaux progrès dans la spiritualité. Mouvement dont la cause est Dieu, et dont la fin, qui comporte la complète destruction de tous les éléments terrestres, appartient à un autre temps, à un autre ordre, à une autre vie, puisque cette fin est encore Dieu [1].

*
* *

L'étude de Bonald achève et clôt une période de formation intellectuelle chez Félicité. Il y trouve, avec une rare puissance, réalisée la synthèse de tout ce qui, jusqu'à cette heure, a su marquer sa forte empreinte sur son âme et sur son génie. Cette impitoyable logique, ces démonstrations rigoureuses, et si passionnées au fond — car la passion, chez Bonald, comme chez lui se fait argumentation — cette haine de la raison individuelle et ce merveilleux effort pour la cour-

1. *Annales de Phil. chrét.*, oct. 1910, pp. 61-71.

ber sous le poids des croyances sociales, ce système complet, sans fissure, d'une immuable solidité, séduisent son ardente imagination, en quête de certitudes absolues. Mais surtout l'expérience entière du dix-septième siècle chrétien unie à celle du dix-huitième siècle qu'elle domine, a passé dans l'œuvre du philosophe de l'Aveyron. Comme Rousseau, il invoque la liberté, le bonheur, la certitude, la volonté générale, la nature, le sentiment commun, la raison, et comme Montesquieu, l'histoire. Mais il conduit, avec Bossuet, la réforme jusqu'au déisme et, plus loin, jusqu'à l'athéisme; bonheur, liberté, certitude, sont dans la soumission à l'ordre. Avec Malebranche, il découvre la volonté divine dans la nature, partout agissante et présente, dans cette nature qui n'est pas seulement physique, mais sociale et, dans l'ordre naturel des corps et des sociétés, il montre la main de Dieu. Avec Pascal, il brise la raison individuelle sous cet ordre enfin reconnu. En réunissant dans son œuvre tous les maîtres de sa pensée, Bonald achève et parfait en une formation sociale et catholique la formation religieuse, — intellectuelle — de Félicité.

CONCLUSION

LE MAL DE LA MENNAIS

Mais il est une autre vie qui, sous ces fermes assises de l'intelligence gagnée, se continue inquiète et troublée pour le disciple de Bonald : cette raison haute n'atteint pas les régions où s'est égaré son cœur. Le témoin de ses angoisses, de ses affaissements, de ses désolations sans cause, de ses indicibles tortures, l'abbé Jean, et ce charmant oncle des Saudrais qui s'est institué discrètement son médecin, s'entendent pour lui conseiller le livre ami, confident, consolateur de toutes les misères humaines, l'*Imitation*. Félicité de La Mennais la lut et la relut avec tant de goût, tant d'attrait, qu'il composa sur elle un petit traité que son oncle l'engagea vivement à développer, parce qu'il pouvait devenir, à son avis, *excellent*, *délicieux*[1]. Tout en décernant ces éloges, fidèle à son habitude d'insinuer adroitement ses avis, M. des Saudrais attirait l'attention du malade « sur *l'abnégation de soi-même*, point traité dans des chapitres merveilleux, comme les appelle Fénelon ; et réellement ils renferment ce qui est le plus profond et le plus pur de la vie spirituelle[2]. » Félicité comprit-il l'allusion? Voyait-il assez clair en lui pour comprendre qu'après l'effort qu'on lui demandait, toute proche, brillait la récompense attendue,

1. *De imitatione Christi*, ms. autographe en latin, 115 pages in-4, œuvre de la jeunesse de La Mennais. (Ce ms. avait passé en 1868 dans la vente Michelin et avait été acquis par M. Charavay).

2. Roussel, Lamennais d'après ses corresp. inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, avril 1909, p. 514.

désirée? « Quel plus heureux mélange que celui de l'Évangile et de l'Imitation. C'est tout le cœur humain, *c'est la métaphysique de l'amour*[1]. » A la brûlante, à l'éclatante lumière de ces avis, tentons d'évoquer le dialogue où se condense le drame intérieur que nous racontons. Comme les expériences intellectuelles de Félicité de La Mennais se résument et s'achèvent dans une adhésion sans réserve à la philosophie de Bonald, en laquelle s'assied sa pensée, ses troubles sentimentaux s'éclairent dans ses entretiens intimes avec le livre qu'on n'ouvre point sans y découvrir sa sentence.

« Mon fils, dit le Christ dans l'*Imitation*, je dois être votre fin suprême et dernière, si véritablement vous désirez être heureux. Cette vue purifiera vos affections, qui s'abaissent trop souvent jusqu'à vous et aux créatures. Car, si vous vous recherchez en quelque chose, aussitôt vous tombez dans la langueur et la sécheresse. Celui qui cherchera sa gloire hors de moi, ou sa jouissance dans un autre bien que moi, sa joie ne sera ni vraie ni solide, et son cœur, toujours à la gêne, toujours à l'étroit, ne trouvera que des angoisses. » Admirable diagnostic du livre qui répond toujours, sur le mal de Félicité : ce converti par l'intelligence ne s'est pas renoncé lui-même. Rousseau ne l'a pas quitté, Rousseau l'accompagne encore : le moi humain est encore là. « Heureuses, répète-t-il avec ferveur, heureuses les oreilles toujours attentives à recueillir le souffle divin, et sourdes au bruit du monde! » Il comprend qu'il faut délaisser ce qui passe : choses du temps, séductions vaines, il vous rejette, il vous proscrit — mais, hors de trop courts instants — c'est par la pensée seulement. Il attend la parole de Dieu qui peut seule consoler son âme et réformer sa vie intérieure : mais la vérité qui parle en nous sans bruit de parole, ne dit toujours rien à son cœur. Que sa plainte est pourtant touchante! « Je ne suis rien, je n'ai rien, je ne puis rien; vous remplissez tout, ô Puissance! hors le pécheur, que vous laissez vide. Comblez mon cœur de votre grâce! Venez, ô mon Sauveur, et visitez mon âme; ne me retirez point votre consolation. Apprenez-moi à mépriser ce qui passe, à aimer ce qui dure éternellement. Enseignez-moi surtout à faire votre volonté,

1. Roussel, La Mennais d'après ses corresp. inconnus. *Rev. des Quest. hist.*, avril 1909, pp. 544-545.

parce que vous êtes mon Dieu. » — Hélas ! il l'ignore encore, à l'heure même où ce cri s'élève en son âme altérée de Dieu, un charme inexprimable l'attache à cette nature qui l'enveloppe, et par tant de liens, depuis ses premières années, l'enchaîna ; une complaisance orgueilleuse le fixe aux travaux de l'esprit, « au charme et à la beauté des discours des hommes » ; une inclination du cœur, de qui Dieu sans doute est absent, le lie d'un lien de tendresse, pour sa faiblesse irrésistible, à ce frère dont il voudrait faire le compagnon, l'inséparable et fort compagnon de ses jours. Comment l'amour divin descendrait-il en lui ? « L'amour aspire à s'élever, et ne se laisse arrêter par rien de terrestre. L'amour veut être libre et dégagé de toute affection du monde, afin que ses regards pénètrent jusqu'à Dieu sans obstacle. » O sainte et délicieuse, ô cruelle leçon d'amour !

De quel cœur vibrant et jaloux ce chrétien que son Dieu délaisse s'instruit-il des merveilleux effets de l'amour divin : « O Seigneur, mon Dieu, saint objet de mon amour ! quand vous descendrez dans mon cœur, toutes mes entrailles tressailliront de joie ! Vous êtes la gloire et la joie de mon cœur. » « Jésus, consolateur de l'âme exilée, mon silence vous parle. Jusqu'à quand mon Seigneur tardera-t-il de venir ? Qu'il vienne à ce pauvre qui est à lui, et qu'il lui rende la joie. Qu'il étende la main pour relever un malheureux plongé dans l'angoisse. Venez, venez, car sans vous tous les jours, toutes les heures s'écoulent dans la tristesse, parce que vous êtes seul ma joie, et que vous pouvez seul remplir le vide de mon cœur. Je ne me tairai point, je ne cesserai point de prier jusqu'à ce que votre grâce revienne et que vous me parliez intérieurement. »

Mais tandis que dans le saint livre le Sauveur accourt à l'appel : « Me voici, je viens à vous parce que vous m'avez invoqué. Vos larmes et le désir de votre âme, le brisement de votre cœur humilié m'ont fléchi et ramené à vous » ; ce n'est pas ainsi qu'il répond aux plaintes de Félicité : guérissez-vous, lui dit-il, guérissez-vous d'abord de vos attachements au monde ; car un esprit encore malade ne comprend pas que le cœur puisse être détaché de tout, et cependant je ne descends qu'en un cœur ainsi consumé. « Il vous reste encore bien des choses à quitter, et à moins que vous n'y renonciez entièrement pour moi, vous n'obtiendrez pas ce que vous demandez. »

Vous aimez ce qui vous entoure d'une amitié passionnée ; cette maison qui vous est un refuge contre l'importunité des hommes, ces bois, ces prés qui vous connurent, c'est vous-même que vous chérissez et que vous caressez en eux : « Votre cœur ne peut être à moi et se plaire en même temps à ce qui passe. » Vous rêvez d'une vie paisible auprès de ce frère, votre modèle, objet d'une affection ardente, et tout votre repos est là. Vaine illusion de l'amour : c'est vous que vous aimez en lui ; et vous en serez tourmenté : « Si vous faites dépendre votre paix de quelque personne, à cause de l'habitude de vivre avec elle, et de la conformité de vos sentiments, vous serez dans l'inquiétude et le trouble. Toute amitié doit être fondée sur moi. Sans moi, l'amitié est stérile et dure peu. Vous devez être mort à ces affections humaines. » Vous goûtez encore la vaine science du siècle, et vous vous plaisez, et vous vous admirez en elle ; le plus profane des écrivains, le plus souple et le plus habile à plaider la cause honteuse du moi humain et des passions, n'est point banni de votre esprit, ne l'est surtout pas de votre âme. Cette amertume qui déborde en vous, lorsque la vanité de ces choses se révèle à votre fatigue — car tout est amer sans moi — vous la traduisez en des vers, vous l'épanchez en des épigrammes dont vous êtes satisfait et fier : elles ne vous apaiseront pas. Aimez plutôt, réjouissez-vous que Dieu vous change en amertume toute consolation de la chair, qui vous détourne de l'amour des biens éternels, et vous fascine par le charme mortel du plaisir présent. Car il n'est qu'une science, celle qui vient d'en haut ; Dieu lui-même la répand dans l'âme : « C'est moi qui donne à l'homme la science, et qui éclaire l'intelligence des petits enfants. » Science qui surpasse infiniment celle où l'homme le plus laborieux parvient par les efforts de son esprit, science du cœur, dont je suis le seul Maître, science de l'amour, que seul j'enseigne : « Quelques-uns, en m'aimant, ont appris des choses toutes divines ; » et celles-là, les savez-vous ?

L'inquiétude est en vous ; une perpétuelle mobilité tantôt vous élève à d'orgueilleuses espérances, tantôt vous déprime en d'affreux affaissements. Mais « que vous revient-il de ces soucis d'un avenir incertain, sinon tristesse sur tristesse » ? Faible et changeant que vous êtes, un rien vous séduit et vous ébranle ; « souvent vos désirs s'enflamment et vous emportent impétueusement » ; mais comme cette

ardeur a pour motif votre intérêt propre, comme quelque secrète recherche de vous-même se cache au fond de votre cœur, un rien vous abat souvent et vous jette dans la tristesse. Vous éprouvez du dégoût pour ce qui vous avait plu d'abord, et que vous aviez cru le meilleur. Vous êtes de ceux qui au temps de l'épreuve tombent aussitôt dans l'impatience ou le découragement : défaut de confiance qui vous livre à un abattement excessif et n'est qu'un défaut de vertu. A la moindre contrariété, vous laissez là l'œuvre commencée ; vous recherchez trop avidement les consolations : « mais toute consolation humaine est vide et dure peu ; et plût au ciel que vous goûtiez la véritable consolation qu'on trouve à se voir dépourvu de toute consolation des hommes ! »

Même en vos meilleurs instants, quand vous vous écriez vers moi, vous cherchez moins mon amour que vous n'en désirez les dons. N'étant point détaché des créatures, ni de vous, vous connaissez l'amour-propre, mais vous ignorez l'amour.

Apprenez à le connaître : « C'est quelque chose de grand que l'amour, et un bien au-dessus de tous les biens. Seul il rend léger ce qui est pesant, et fait qu'on supporte avec une âme égale toutes les vicissitudes de la vie. » Mais il veut être libre et dégagé de toute affection du monde. C'est d'un cœur ainsi délivré que s'élève cet hymne admirable, le plus beau qu'aient chanté les hommes, le plus désolant aussi pour celui qui vainement aspire au divin banquet de l'amour : « Rien n'est plus doux que l'amour, rien n'est plus fort, plus élevé, plus étendu, plus délicieux ; il n'est rien de plus parfait ni de meilleur au ciel et sur la terre, parce que l'amour est né de Dieu, et qu'il ne peut se reposer qu'en Dieu, au-dessus de toutes les créatures. »

Mais pour jouir de ce souverain bien, de cet amour qui court, vole, qui est dans la joie, qui est libre et que rien n'arrête, il faut s'être affranchi de vos liens, terrestres amours ! Cet amour qui possède tout en toutes choses, a tout donné pour posséder tout. Cet amour qui veille sans cesse, qui dans le sommeil même ne dort point ; qu'aucune fatigue ne lasse, qu'aucuns liens n'appesantissent, et qu'aucunes frayeurs ne troublent, flamme vive et pénétrante qui jaillit vers le ciel, ne se recherche jamais : « car dès qu'on commence à se rechercher soi-même, à l'instant on cesse d'aimer... Qui n'est pas prêt à tout souffrir et à s'abandonner entièrement

à la volonté de son bien-aimé, ne sait pas ce que c'est qu'aimer. » O disciple de Rousseau, quand donc saurez-vous aimer ?

Vous entrevoyez votre mal. L'amour de soi est le plus grand obstacle qui vous empêche d'atteindre au souverain bien : c'est encore s'aimer soi-même que de rechercher avidement et dans l'inquiétude l'amour des créatures, et de ne pouvoir échapper à ce besoin douloureux de tendresse dont tout votre cœur est meurtri. Redites, redites avec le saint livre, quand vous recherchez ces douceurs : « Hélas, je me perds en m'aimant d'un amour déréglé. » Et puisque l'amour de vous-même, sous cette forme insinuante du besoin d'être aimé, vous désespère et vous dessèche, « sachez que l'amour de vous-même vous nuit plus qu'aucune chose au monde », et n'oubliez pas que la paix ne sera pour vous qu'en l'abnégation de vous-même ; renoncez-vous entièrement, jusque dans ces affections humaines trop ardemment, trop jalousement exigées, en lesquelles, vous le savez bien, c'est vous-même que vous aimeriez, en la privation desquelles c'est vous-même que vous plaignez. Car « ils vivent en servitude, tous ceux qui s'aiment et qui veulent être à eux-mêmes. On les voit avides, curieux, inquiets, cherchant toujours ce qui flatte leurs sens, et non ce qui me plaît, se repaître d'illusions, et former mille projets qui se dissipent. Retenez bien cette courte et profonde parole : *Quittez tout et vous trouverez tout.* Mon fils, quittez-vous et vous me retrouverez. » Mais il faut tout quitter, et jusqu'aux espoirs les plus doux et les plus permis : car ne croyez pas que j'accepte d'entrer pour jamais dans un cœur qui ne soit pas mort à tous les désirs de la terre. N'allez pas, sacrifiant ceci, vouloir conserver cela ; n'espérez pas, rejetant la raison humaine, m'acquérir sans briser aussi l'espoir des amitiés humaines. Vous hésitez ? Ce sacrifice est trop dur pour vous ? Vous ne vous êtes pas renoncé. « Renoncez à vos désirs, et vous goûterez le repos. Ah ! s'il en était ainsi de vous ! Si vous en étiez venu à ne plus vous aimer vous-même, soumis à moi sans réserve ! »

Ainsi gourmandé, poursuivi, traqué par les divins conseils, quelles résolutions pensez-vous qu'adoptera Félicité ? Ses efforts, ses prières, ses désirs n'auront qu'un seul objet : « d'être dépouillé de tout intérêt propre, de suivre nu Jésus-Christ nu », de mourir à lui-même afin de vivre éternellement.

Il se fera, autant qu'il pourra, humble et docile comme un petit enfant. En toutes choses il s'appliquera à dire : « Seigneur, qu'il soit ainsi si c'est votre Volonté. Donnez ce que vous voulez, autant que vous le voulez, et quand vous le voulez. Seigneur, faites de moi tout ce qu'il vous plaira. Si vous voulez que je sois dans les ténèbres, soyez béni ; et si vous voulez que je sois dans la lumière, soyez encore béni. Si vous daignez me consoler, soyez béni, et si vous voulez que j'éprouve des tribulations, soyez également toujours béni. Je veux recevoir indifféremment de votre main le bien et le mal, les douceurs et les amertumes, la joie et la tristesse, et vous rendre grâce de tout ce qui m'arrivera. » Quels espoirs ces résolutions font naître en Félicité ! « Alors s'évanouiront toutes les pensées vaines, les pénibles inquiétudes, les soins superflus. » Alors surtout l'attente et le pressentiment de l'éternelle paix empliront son cœur d'une joie sans mélange : « Attends un peu, mon âme, attends la divine promesse, et tu posséderas dans le ciel tous les biens en abondance. Aucun bien temporel ne saurait te rassasier parce que tu n'as pas été créée pour en jouir. Quand tu posséderais tous les biens créés, ils ne pourraient te rendre ni heureuse ni contente ; en Dieu, qui a tout créé, en lui seul est ta félicité et tout ton bonheur. »

Seulement, à ce détour, un danger nouveau, ou plutôt l'unique péril menace encore cette âme si tendre et si facilement troublée : tant le poison de Rousseau, ce délicieux et subtil poison, qui s'insinue dans le cœur, est mortel à certaines natures ! Certes il répète avec ardeur, avec foi, les belles paroles de *l'Imitation*, qui conviennent si bien sur ses lèvres : « Enlevez-moi, détachez-moi de toutes les fugitives consolations des créatures : car nul objet créé ne peut satisfaire ni rassasier pleinement mon cœur. Donnez-moi de me reposer en vous plus qu'en toutes les choses visibles et invisibles, plus qu'en tout ce qui n'est pas vous, ô mon Dieu ! » Mais à cette âme qu'assombrit et désole le silence de Dieu, qui donc fera savoir la volonté divine ? Il ne suffit pas de vouloir être docile, il faut entendre la voix qui, commandant ou conseillant, guidera votre obéissance. Et puisque Dieu ne dit rien à son cœur, puisque sa voix ne parle pas en lui, c'est une direction humaine sous laquelle sa docilité se pliera. Soit ! à ce coup, c'est encore l'homme à qui vont aller ses élans.

Soumission, confiance, affection, abandon sans réserve et complet, se détourneront désormais vers ce directeur par qui Dieu dictera ses lois. Par cet inconscient artifice, l'ardeur des amitiés humaines entretiendra sa flamme en lui.

Mais cet ami ne peut être à lui sans réserve : d'autres soins, d'autres obligations, l'occupant, le détournent de lui. Que de jalousies, que de sources de larmes, à ne se croire point aimé ! Le directeur, s'il conseille, n'est pas infaillible : si quelque douleur, si quelque regret s'éveille d'avoir marché dans la voie qu'il montrait, l'homme dissimulera Dieu : que d'impatiences, que de désespoirs, que d'inapaisables regrets ! Rien dès lors ne sera gagné : inquiétude, mobilité, recherches humaines, toujours, l'égarant, le détourneront du seul lieu de son repos et du seul bien véritable.

DEUXIÈME PARTIE

LA VOIE SACRÉE : LES PREMIERS ORDRES

CHAPITRE PREMIER

LA GENÈSE DES « RÉFLEXIONS » (1806-1808).

I. La retraite à la Chenaie. — II. Les études de Jean-Marie : Bergier, le *Torrent d'idées* et le retour à l'unité. — III. Premières inquiétudes pour le petit séminaire de Saint-Malo : leur influence sur la genèse des *Réflexions*.

I

A deux lieues environ de Dinan, quand on a laissé sur la droite le chemin qui mène à Combourg, à travers des landes et des bois dont rien ne trouble le silence, la Chenaie surgit tout à coup, blanche dans la sombre verdure des feuilles. La maison est petite : trois fenêtres de façade, un seul étage surmonté d'un toit aigu à mansardes ; mais quel pouvoir de mélancolie dans la discrète solitude où s'harmonise sa gracilité ! Nul paysage moins tourmenté ; mais nul où vive un plus heureux mélange de charme pénétrant et de sévérité. Sur cette terre aux ondulations mesurées, les épiceas, les chênes verts, les mélèzes jettent leur manteau qui s'accorde aux blancheurs glacées des hivers. Les hêtres géants les dominent. A l'occident, mystérieux, profond, l'étang agité par la brise dit « la rapidité de la vie et l'inconstance de ses joies » ; soudain, une feuille détachée des arbres inclinés sur lui, tourbillonne, hésite un instant, et s'y pose avec un bruit mat. Si parfois, à travers les branches, l'horizon borné s'élargit, c'est l'immense horizon des forêts, dont la moutonneuse toison se courbe à la voix du vent. Point d'autre son que cette plainte monotone,

redoublée, qui soudain apporte, égarée, la dernière vibration d'une cloche, ou le mugissement lointain des bœufs regagnant l'étable. Les pâles rayons du soleil éclairent faiblement sous les branches, les sentiers à peine tracés que jonchent les feuilles mortes, et ces chemins creux encaissés, où l'on marche moins qu'on n'y rêve. Au printemps, les oiseaux innombrables y répandent, avec leurs chants, leurs envolées soudaines ; mais en novembre, sur les bois couleur de rouille, les vols de nuages passent seuls et le silence n'est troublé que par l'aigre cri de la bise.

Dans cette solitude entre les solitudes, en novembre 1806, Jean-Marie et Félicité sont venus trouver le repos qu'on ne peut goûter qu'au désert[1].

A force d'études Féli s'est efforcé de conjurer l'ennui menaçant ; sa santé n'y a point gagné : son oncle s'en inquiète[2].

Son frère aîné, son mentor, ne se montrait guère plus sage que l'impatient malade dont il devait prendre soin. Et si maintenant, après avoir suivi dans ses lignes les mieux accentuées l'effort intellectuel et moral de notre héros, nous refaisons le même chemin en compagnie de Jean-Marie, nous comprendrons comment les résultats de cet autre labeur viennent s'inscrire dans l'attitude, les premiers actes décisifs et les premières œuvres de Félicité de La Mennais.

1. Pierre Lorin avait acheté cette terre le 10 avril 1778 au comte de Vintimille, brigadier des armées du roi et chevalier d'honneur de la comtesse d'Artois (Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, t. I, *Introd.* p. 22). Il avait construit la maison dont Jean-Marie et Félicité avaient hérité du chef de leur mère. Cf. *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, publiées par H. de Courcy, etc., in-16. Paris, Bray, 1862, p. 14.

2. « Ta santé, lui écrit-il, ta santé ! Renvoie toute étude sérieuse et fatigante à l'autre été. Qui te presse ? tu as tout ton temps. *Le temps est à toi, tout comme au roi. Jouis dès aujourd'hui. N'avez-vous pas vécu ? Avez-vous su composer vos mœurs ? Vous avez plus fait que celui qui a pris des empires et des villes*, fût-ce Bonaparte. *Le plus glorieux chef-d'œuvre de l'homme, c'est de savoir vivre à propos.* » Roussel Lamennais, *Rev. des Quest. hist.*, 1er janvier 1909, pp. 189-190. Cf. Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, t. I, *Introd.*, p. 30, qui avait publié pour la première fois ce passage, mais d'une manière incomplète et inexacte. — Le 28 mars 1807, veille de Pâques, l'ami d'Horace redouble d'insistance : « Mon cher Féli, tu te plains de maux de tête, plains-toi donc de toi. Est-il possible que tu fatigues cette pauvre tête sans qu'elle s'en ressente ? Elle aurait le plus grand besoin d'inaction, un besoin de repos absolu, et elle est toujours en travail : une lecture continuelle, de l'étude, de la métaphysique. Si je m'étonne d'elle encore, c'est qu'elle te laisse malgré toi du sommeil, mais un sommeil de lassitude, et plus forcé que naturel. » (Roussel, *Ibid.*, p. 191.)

Que de peines ne faut-il pas pour obliger au repos dans la solitude des champs l'infatigable Jean-Marie ! Aussitôt qu'il le sait de retour, Bruté l'exhorte à la patience et lui fait un devoir rigoureux du farniente[1].

Quand, à partir de novembre 1806, Jean-Marie de La Mennais se fut retiré à la Chenaie avec Félicité, des encouragements semblables lui vinrent de l'abbé Hay, qui, demeuré à Saint-Malo, continuait à soutenir le collège que dirigeait M. Vielle. Le 23 février 1807, il y répondait en riant de ce charmant et franc sourire qui savait lui gagner les cœurs : « Vous croyez donc que je lis beaucoup ? Nenni. Jean le vicaire a pris pour modèle Jean le Bonhomme, et comme lui il passe la moitié du jour à dormir et l'autre à ne rien faire. Si par hasard on ouvre un livre, c'est par ordonnance du médecin, et seulement pour s'amuser un peu ; car, ainsi que le dit le *philosophe* Voltaire, la tranquillité est une belle chose ; mais l'ennui est de sa famille, et il faut bien chasser ce vilain parent-là[2]. » Cependant, comment accepterions-nous sans sourire ses aveux de paresse, si, dans cette même lettre, il cite Voltaire de manière à montrer qu'il l'étudie, et pour le combattre, si, comme il nous arrivera bientôt, nous le surprenons lisant les plus arides apologistes de la religion chrétienne ? Aussi ne doit-on pas s'étonner que la guerre à l'ennui justifie les craintes des amis et soit funeste à la santé[3].

Faut-il plaindre nos deux ermites ? Leur retraite profonde, leurs souffrances, leurs inquiétudes, toutes leurs misères sont autant de bienfaits pour des âmes qu'elles entraînent à l'œuvre essentielle du salut. Il leur semble que « le meilleur de tous les remèdes est de reposer doucement notre volonté dans la volonté de Dieu[4] ». Ainsi l'amertume se transforme en douceur ; le malade « ne veut plus perdre une seule goutte du calice amer que la main de Dieu lui présente[5] », et ne se lasse pas « d'adorer et bénir cette Providence qui veut bien l'enrichir de tous les trésors de sa croix[6] ». Tels

1. *Lettres inédites*, etc., publiées par H. de Courcy et La Gournerie, p. 14.
2. Ropartz, *J.-M. de La Mennais*, pp. 55-59.
3. Cf. *Lettres inédites*, etc., publiées par Courcy et La Gournerie, pp. 14-15. Lettre du 16 août 1807.
4. *Ibid.*, p. 15.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

sont les sentiments que l'abbé Jean met chaque jour, avec l'exemple de son allégresse et de sa résignation joyeuse, sous les yeux de Félicité de La Mennais qui, toujours souffrant et de l'âme et du corps, s'achemine hésitant encore, vers l'autel.

Ce n'est donc pas pour lui qui les possède en partie déjà, mais pour son triste et douloureux frère, qu'il demande, avec les prières de Bruté, la résignation et l'amour : « Priez pour moi, écrit-il ; demandez surtout au bon Dieu que je me nourrisse de sa volonté, et que continuellement mon cœur répète ce *Fiat* de résignation, cet *Amen* d'amour qui est l'éternel cri des anges, et la plus belle prière que nous puissions faire ici-bas [1]. » Sachons comprendre que la lettre, avant de partir, a passé sous les yeux de Félicité ; recueillons, recueillons comme il le fit assurément, ces conseils voilés. Il a lu, et Jean-Marie, à sa demande, reprend la plume : « Mon frère veut que je fasse mention de lui, et que je vous dise de sa part mille choses pleines de respect et d'amitié ! *Ora pro eo et pro me* [2]. » *Pro eo*, oui, pour Féli surtout ! C'est dans une attitude suppliante, à genoux, mains jointes, et le front levé vers le ciel, qu'il convient de fixer aujourd'hui l'image de ce malade dont le corps souffre moins encore que n'est tourmentée son âme.

II

Étudier pour soi, et simplement pour le plaisir, paraîtrait insipide à Jean-Marie de La Mennais, qui sans cesse a l'esprit tourné vers les œuvres. L'étude n'est que le prélude du combat, la lecture, l'arsenal où l'on découvrira ses armes, ou la recherche empressée du point faible de l'adversaire, et des meilleures voies de l'atteindre et d'en triompher. Mais à qui s'attaquera son activité dévorante ? Quel rêve va-t-il former dans cette solitude où la maladie l'attache, et l'éloigne à la fois du ministère et de l'enseignement ? Quel programme

1. *Lettres inédites*, etc., publiées par Courcy et La Gournerie, p. 16.
2. *Ibid.*

immense de labeur, digne d'occuper non seulement sa vie, mais celle de son frère aussi ? Le 13 novembre 1807, il vient de lire l'article *Jacobites* de Bergier[1]. Cette lecture éveille chez lui, en une sorte de crise, l'idée qui va pendant longtemps dominer sa vie et celle de Félicité : il ne songe à rien moins maintenant qu'à provoquer le retour à l'unité des sectes séparées. Ici encore, Saint-Sulpice est présent, car l'audacieuse et vaste pensée fut celle dont vécut Bossuet. Il faut, en dépit de sa longueur, citer ce texte précieux tout entier, tel que je l'ai retrouvé dans les archives des Frères de l'instruction chrétienne. Par sa date et par son contenu, que de clartés il jettera sur les événements qui vont suivre !

1. *Dictionnaire de Théologie*, par M. l'abbé Bergier, chanoine de l'Église de Paris, et confesseur de Monsieur, frère du Roi. Extrait de l'*Encyclopédie méthodique*, 8 vol. in-8. Liège, t. IV, 1790. (Bibl. nat. D 11819), art Jacobites, pp. 129-134. — « Les Jacobites sont des « hérétiques » Eutychéens ou Monophysites qui n'admettent en J.-C. qu'une seule nature, composée de la divinité et de l'humanité. Cette erreur est commune aux Cophtes d'Égypte, aux Abyssins ou Éthiopiens, aux Syriens du patriarchat d'Antioche, et aux chrétiens du Malabar que l'on nomme chrétiens de Saint-Thomas. » Bergier ajoute à leur sujet : « Pendant les Croisades, lorsque les princes d'Occident eurent conquis la Syrie, les papes nommèrent un patriarche catholique d'Antioche, et les catholiques reprirent, dans cette contrée, l'ascendant sur les *Jacobites*. Alors ceux-ci témoignèrent quelque envie de se réunir à l'Église romaine ; mais ce dessein n'eut aucune suite. Depuis que les Sarrasins ou Turcs sont rentrés en possession de la Syrie, les *Jacobites* ont persévéré dans le schisme... Cependant plusieurs voyageurs modernes nous assurent que le nombre des *Jacobites* diminue tous les jours, par les progrès que font dans l'Orient les missionnaires catholiques. En 1782, M. Miroudot, évêque de Bagdad, est parvenu à faire élire pour patriarche des *Jacobites* Syriens, un évêque catholique, qui s'est réconcilié à l'Église romaine avec quatre de ses confrères. Les conversions de ces sectaires seraient plus fréquentes sans les persécutions que les catholiques essuient continuellement de la part des Turcs... » Un peu plus loin, on lit : « Les hérétiques séparés de l'Église romaine depuis douze cens ans, n'ont certainement emprunté d'elle ni leur croyance, ni leurs rites, et ils ne se sont pas avisés, d'un commun consentement, de corrompre leur liturgie pour plaire aux catholiques. Il faut donc que les dogmes, professés dans la liturgie syriaque de saint Jacques, aient été la croyance commune de l'Église universelle en 451, époque du Concile de Chalcédoine, qui a donné lieu au schisme des *Jacobites*, et il est prouvé d'ailleurs que cette liturgie ancienne étoit celle de l'Église de Jérusalem... C'est donc en vain que Mosheim, et quelques autres protestans, triomphent de la résistance que les Jacobites syriens ont opposée aux émissaires des papes et aux missionnaires qui ont voulu ramener ces sectaires dans le sein de l'Église romaine ; ces efforts n'ont pas été aussi inutiles qu'on le prétend... »

TORRENT D'IDÉES VAGUES QUI SE DÉBORDE SUR LE PAPIER CE 13 NOVEMBRE 1807, DE 4 A 5 HEURES ET DEMIE, A L'OCCASION DE L'ARTICLE « JACOBITES » DE BERGIER[1].

Réunion des sectes séparées de l'Église catholique (*livre à faire.*)

Deux tendances, l'une à s'en éloigner et à perdre entièrement la foi, tels les Sociniens, quakers, méthodistes, etc..., l'autre de rapprochement, les protestants de bonne foi, les anglicans, etc..., qui doivent reconnaître le peu de fondement des premières calomnies de la réformation, et le besoin de revenir à un véritable système d'unité dans la foi des Grecs et autres Orientaux, etc.

1. — *Remarques sur le retour de toutes les religions à l'unité de Dieu, due au christianisme et aux Juifs ; sur l'étendue respective du christianisme total et des autres religions; sur l'étendue respective de l'Église catholique, avec ses missions étrangères; des sectes réformées au moins de titre; de l'Église grecque; de l'Église nestorienne ; Eutichéens ou Jacobites, Éthiopiens, Cophtes* (*livres* ; État de l'Eglise romaine *du prélat* CERRI 169...; BEREWOOD, Histoire universelle ; Sacra Politica *de* MIROENS ; Géographie sacrée *de* P. SAINT-PAUL ; Fabricius Lux. evang.

2. — *Points de séparation entre chacune et l'Église catholique.*

3. — *Données favorables, difficultés propres éprouvées déjà ou à prévoir.*

4. — *Procédés et tentatives à mettre en usage. Livre comme l'*Exposition *de* BOSSUET.

5. — *Histoire des tentatives précédentes de réunion dans tous les siècles par les diverses sectes.*

6. — *Carte géographique représentant par des couleurs le territoire propre et les parties mêlées des diverses communions chrétiennes.*

7. — *Remarques sur l'état des études ecclésiastiques avant la révolution et à présent, — la tendance à leur donner*[2].

1. Inédit. *Arch. des Frères de l'Instruction chrétienne.*

2. Point de départ des pages consacrées à cette question dans les *Réflexions sur l'état de l'Église.*

8. — *Données de M. Garnier pour entreprendre ce travail.*

Connaissance pour le fond de l'Écriture Sainte, des textes, de l'exégétique des protestants et de leur tendance socinienne ; connaissance des langues orientales ; rapport avec les littérateurs en ce genre; Sacy, Cousin, etc...[1] *; pratique et connaissance des missions, esprit juste, modéré; théologie exacte, foi vive et amour de Jésus et de Marie, zèle de la gloire de Dieu ; entrée de la bibliothèque impériale.*

9. — *Consulter les mémoires sur une académie d'hébraïsants des Pères Capucins.*

10. — *État actuel des missions de l'Amérique, mémoire de M. Dilhet.*

11. — *Avances et insinuations pour le rétablissement des Jésuites et autre Compagnie capable de poursuivre avec le temps, selon les desseins de miséricorde que peut avoir la Providence et les trésors de grâce cachés dans son sein et auxquels elle attend que nous fassions correspondre nos efforts — le retour d'une unité catholique universelle*[2].

12. — *Vues et avances pour conserver, maintenir l'autorité du Saint-Siège. Son admirable influence sur tout l'univers dans les temps passés, actuellement et encore plus pour l'avenir*[3].

13. — *Vues et avances pour la conservation et l'extension des ordres religieux. Aucun bien durable ne s'étend et ne peut s'entreprendre sans ces institutions, souvenirs historiques et appréciation des biens procurés par eux.*

14. — *État actuel des séminaires et du clergé national de l'Asie, des séminaires de l'Amérique, etc.*

15. — *Importance des Jésuites Russes pour l'extinction du schisme et la conversion des Tartares.*

16. — *État actuel de la propagande à Rome, vues et avances pour favoriser les fonds à faire pour cet objet, ce qu'on a fait en Annales, son imprimerie transportée à Paris.*

1. Louis Cousin (président Cousin), 1627-1707. Auteur d'une *Histoire de Constantinople* depuis le règne de l'ancien Justin jusqu'à la fin de l'empire, — et d'une *Histoire de l'Église*, traduite d'Eusèbe, de Césarée, etc.
2. Première idée de la future *Congrégation de Saint-Pierre.*
3. Cf. la *Tradition de l'Église sur l'institution des Évêques.*

17. — *Cophtes, un seul point de séparation, l'eutich.; mémoire sur la langue cophte; mémoire de l'Académie des Inscr., t. LVII, in-12.*

18. — *Se procurer la Bibliothèque orientale de Assémani, d'Herbelot, la préface du* Zendavesta *d'*Anquetil[1], *les mémoires de la Société de Calcutta; martyrs de l'église orientale d'Assémani, V. le P. Lequien; Smidth; les lettres édifiantes.*

19. — *Partir pour les séminaires de la Cochinchine.*

20. — *Invoquer beaucoup saint François-Xavier, rappeler son idée de convertir la Chine et revenir convertir les sectes du Nord; idée gigantesque ou plutôt vraiment apostolique, que beaucoup de données ont fort avancée, et peut-être surtout la crise du philosophisme qui aura fixé les vraies notions sur la nécessité de l'Église, autorité infaillible, comme la crise arienne fixa pour toujours la foi en J.-C. et à la Trinité, comme la crise protestante fixa la foi eucharistique et la nécessité d'un tribunal interprète de l'Écriture Sainte. Il faut de ces grandes crises pour développer toutes les parties de la religion : tout tourne en résultat pour elle;* crescit in augmentum Dei. *Le bon Dieu pour qui les siècles sont des jours, n'y va pas si vite que nos désirs, et ainsi après trois siècles et demi, le christianisme n'en est encore qu'à pousser ses grosses racines dans ces régions où saint François-Xavier alluma d'abord cet incendie semblable à celui qui précède le défrichement des terrains encore sauvages; mais enfin ces racines semblent s'enfoncer profondément et bientôt le christianisme de ces pays, à l'épreuve d'une destruction subite comme au Japon, n'attendra plus que l'apparition des Constantins de ces régions qui se seront fait précéder, comme celui de l'ancienne Église, de quelques générations de princes indifférents ou persécuteurs.*

21. — *Éminence de ce travail sur les petites conceptions passagères des politiques qui ne songent qu'à l'agrandis-*

1. Ce projet a été mis à exécution puisque, parmi les manuscrits de Félicité de La Mennais se trouvent 29 pages de notes sur le *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, traduit en français sur l'original Zend, avec des remarques*, etc., par M. Anquetil Duperron, Paris, 1771. Ce manuscrit que j'ai pu étudier a passé dans le catalogue Charavay, n° 416, avril 1911, et est devenu la propriété de M. Pearson de Londres.

sement et au développement d'un empire particulier, et sous les seuls rapports si bornés de ce monde, commerce, richesse, politesse, industrie, commodités, etc..., sans s'occuper d'élever les hommes vers leur patrie. Ah! petits politiques, non habemus hic manentem civitatem[1].

22. — *Remarques sur les livres des Jacobites, sur ceux des Grecs modernes, catalogue de M. Villoison. Combien tout cela est peu connu, même la science ecclésiastique de nos voisins, leurs travaux sur l'Écriture Sainte, et leurs égarements toujours croissants, leurs travaux plus utiles en Angleterre pour la défense de la religion. Priestley, Lardner, etc...*

23. — *Vues et avances sur le rétablissement d'un corps théologique savant en France, pour suivre par branches ces grands aperçus*[2].

24. — *Donner cet ouvrage et étonner les petites têtes ignorantes qui ne savent que mépriser la religion, par ces coups d'œil si vastes sur le développement du christianisme depuis son origine, son triomphe constant sur les sectes, sa marche d'affermissement, l'extinction successive de ses divers ennemis; ce triomphe uniquement propre à l'Église romaine, ses espérances actuelles si probables et ses chances évidentes contre toutes ses classes d'ennemis; beauté d'ensemble de cette marche de la religion vers le 2e avènement de J.-C. et la consommation des temps*[3].

25. — *État des Juifs, leurs royaumes chimériques, mais leur dispersion réelle dans toute la terre et leurs établissements considérables dans les états les plus éloignés pour y porter peu à peu l'unité de Dieu et la foi au Messie futur qui arrive ensuite avec les missions.*

26. — *Profiter de tout, des Nestoriens qui, au septième siècle, portèrent le christianisme à la Chine, sanhédrin de 1807, missions anglicanes qui se répandent plus que jamais, c'est l'épouse qui envoie ses servantes pour lui préparer des enfants.*

27. — *Rêves des Jansénistes sur la fin du monde servant*

1. Premier indice de cette rivalité avec Napoléon qui va s'affirmer de plus en plus.
2. Encore *la Congrégation de Saint-Pierre.*
3. Projet de *l'Esprit du Christianisme.* Trouvera place dans les *Réflexions* et surtout dans *l'Essai sur l'Indifférence.*

à nous faire porter plus d'attention au malheureux Israël.

28. — *Efforts de Joseph pour désorganiser le Christianisme ; le grand duc de Toscane ; de Pombal, du duc de Ravière, etc.*

29. — *Hommage favorable au zèle de Châteaubriant, à la politique supérieure de M. de Bonald* [1].

30. — *Étendre ce travail d'une éternité à l'autre, du 1er décret de l'incarnation du Verbe* (in capite libri, etc., sic Deus dilexit etc...) *à son incarnation dans le temps* (propter nos homines), *à son sacrifice sur la croix, à son sacrifice eucharistique perpétuel et universel* (in omni loco obl.), *à son sacrifice dans le ciel* (patri monstra assidue, Christus assistens, talis decebat), *à la 1re prédication à Jérusalem* (mysterium quod fuit absconditum), *aux Gentils, aux annonces du 2e avènement jusqu'aux promesses éternelles données à l'Église* (vobiscum sum), *prendre de ce magnifique tableau un exorde qui répande le plus haut intérêt sur l'Église.*

31. — *Étudier la* Géographie *de* Mentelles, *celle de* Penkerton, *les derniers voyageurs, rallier les données éparses.*

32. — *Prier M. Garnier ou M. Emery de faire le* fiat lux *de ce petit chaos, si j'en puis tirer quelque hommage à N.-S., mais je crains que cela ne me tirât de l'entière obscurité où je dois trouver la sûreté de mon salut, et les fruits solides d'un ministère caché en Jésus et Marie.*

33. — *Il est temps, après les Bossuet, Bergier, Barruel, la révolution, les conf. Fraissinous, de traiter la philosophie comme une cause désormais méprisée, et de partir des vérités de la foi comme de vérités convenues, et d'en revenir après un long état de chicanes et de procédures à cette belle théologie des Pères, à celle de Suarez, Petau, Thomassin* (de incar. de sacerd. D. N. J.-C.), *à la piété elle-même dans ses plus belles sources, l'Écriture Sainte, saint François de Sales, etc...* [2].

1. Cf. *Réflexions sur l'état de l'Église*, où figurera *l'hommage à Bonald.*
2. Inédit. Arch. des Frères.

*
* *

Procurer le retour complet des chrétiens à l'unité religieuse — cette grande ambition qui fut celle d'un Bossuet et d'un Leibniz[1] — devient, dès à présent, le dessein de vie, le rêve enchanté des deux frères : études sacrées et profanes, recherches historiques et géographiques, informations curieuses sur les missions, et projets pour l'Amérique, la Chine et la Cochinchine, connaissances d'exégèse et des langues orientales, en particulier de l'hébreu, projet de rétablissement des Jésuites ou, à leur défaut, création d'une autre compagnie qui, s'inspirant de leur esprit, s'adapterait aux besoins des temps; formation d'un corps théologique savant en France, retour à la théologie des Pères, efforts pour faire comprendre la valeur des ordres religieux, pour les conserver, les étendre, inviolable attachement au Saint-Siège, maintien de son autorité, réfutation des rêves du Jansénisme, hommages à Chateaubriand et Bonald, vues sur l'ample développement du Christianisme à travers les âges, autant de moyens, à l'heure où la Révolution semble avoir, par le bouleversement, préparé les voies à la Providence, autant d'efforts tous convergents vers l'œuvre pieuse et fondamentale : « Le retour d'une unité catholique universelle. » — Lorsque Jean-Marie fondera ses écoles, et quand Félicité de La Mennais luttera par la plume contre l'indifférence religieuse, ce seront encore deux parties du plan de 1807, du plan de grande politique, si supérieur aux petites conceptions des politiques qui fondent un empire, qu'ils s'appliqueront à réaliser : tout ce qu'ils rêveront de faire, et tout ce qu'ils feront, aura trouvé son point de départ dans ce projet gigantesque.

On dut le soumettre à Saint-Sulpice, et l'on pria « M. Garnier ou M. Emery de faire le *fiat lux* de ce petit chaos ». Ceux-ci, tout en approuvant de si nobles ambitions, — un peu effervescentes et désordonnées cependant, — durent signaler comme particulièrement utiles, urgents même à traiter,

1. Cf. Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1907, chap. iv.

tous les points concernant l'état de l'Église en France : avant de songer à l'Amérique et à la Cochinchine, le génie si éminemment pratique et mesuré des directeurs de Saint-Sulpice ne devait-il pas trouver plus pressé de procurer à l'Église de France tout ce qui lui manquait encore ? Ainsi l'opinion sollicitée de Saint-Sulpice dut contribuer à faire jaillir de la longue note du 13 novembre 1807 le premier ouvrage de Félicité de La Mennais, le petit livre des *Réflexions sur l'Etat de l'Eglise en France au XVIIIe siècle, et sur sa situation actuelle.*

III

L'ouvrage était-il en projet dès le 2 février 1808 ? Était-ce pour leur soumettre ce projet, que Jean-Marie de La Mennais écrivait ce jour-là à MM. de la Société Typographique[1], qui devaient publier la première édition ? Si rien n'est effectivement plus probable, la composition de cette brochure se place donc entre février 1808 et février 1809 : car, le 18 février 1809, Jean-Marie fait passer le manuscrit à M. Emery par l'intermédiaire de l'abbé Bruté[2]. Suivons donc, pour la replacer dans l'atmosphère qui l'a fait éclore, la vie intérieure des deux frères pendant cette année de retraite.

Elle est marquée d'abord pour Jean-Marie par des préoccupations très vives relativement à l'école ecclésiastique qu'il a fondée en commun avec l'abbé Vielle, M. Engerran et M. Hay. Félicité de La Mennais, nous l'avons vu, y enseignait les mathématiques avant que la maladie l'eût obligé, depuis 1805, au repos. Les décrets impériaux commencent à en menacer les progrès.

Au commencement du mois de février 1808, le petit séminaire de Saint-Malo était véritablement prospère : il comptait quatre-vingts écoliers de toutes classes, parmi lesquels soixante se destinaient à l'état ecclésiastique. Aussi devenait-il urgent d'agrandir la maison : l'achat de plusieurs

1. *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, publiées par Courcy et La Gournerie, p. 20.
2. *Ibid.*, pp. 30-31.

vieilles masures et d'un hôtel tout neuf et contigu devait pourvoir à ce besoin[1]. L'hôtel, destiné aux ordinands, fut acheté moyennant une rente viagère de 2.500 francs versée à son propriétaire[2].

Déjà pourtant l'horizon commençait à s'assombrir : le règlement de l'Université impériale, qui parut le 17 mars 1808, n'autorisait à enseigner que les maîtres auxquels elle aurait conféré ses grades. Jean-Marie aperçut si clairement le danger, qu'il retarda l'installation dans le nouveau local[3].

Il se laissa bientôt rassurer : une lettre de Mgr de Broglie, en date du 28 septembre 1808, et que l'on colportait sous le manteau, rapportait une conversation de Fontanes qui commentait le règlement de manière à tranquilliser les esprits[4]. Le 2 décembre de la même année, M. Duclaux, directeur de Saint-Sulpice, calmait encore ses inquiétudes renaissantes en lui affirmant, sur la foi de M. Emery, « que les petits séminaires ne faisant pas partie de l'Université n'étaient pas soumis à la juridiction du grand maître[5] ». Ainsi le personnel aurait été dispensé du diplôme qu'exigeait le règlement. « Observez cependant, ajoutait M. Duclaux, qu'il faut que votre maison soit un véritable petit séminaire, agréé comme tel par l'évêque diocésain, et qu'il n'y ait dans cette maison que des élèves qui se destinent à l'état ecclésiastique. Si vous admettez dans ce séminaire des jeunes gens qui ne veulent pas être ecclésiastiques, dès lors vous éprouverez des difficultés. Les maîtres de pension, les collèges et les lycées ne manqueront pas de se plaindre[6]. » Et le sage M. Emery, afin d'éviter les difficultés, conseillait d'écrire au grand maître dont les explications officielles protégeraient ceux qui les auraient reçues contre les entreprises des rivaux qui voudraient leur nuire[7].

Jean-Marie s'empressa de mettre à profit ce dernier conseil. Il fit donc parvenir, par l'intermédiaire de M. Bruté, un petit mémoire à l'évêque de Rennes, Mgr Enoch, afin qu'il

1. *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, publiés par H. de Courcy et La Gournerie, pp. 19-20.
2. *Ibid.*, p. 22.
3. *Ibid.*, p. 23.
4. Ropartz, pp. 78-79.
5. *Ibid.*, pp. 80-81.
6. *Ibid.*, p. 80.
7. *Ibid.*, p. 81.

pût lui-même éclairer le grand maître[1]. Il y réclamait énergiquement le *statu quo*, et, à son défaut, tout au moins le titre de petit séminaire. Les explications fournies par M. Duclaux lui faisaient considérer ce titre comme l'infaillible palladium contre l'ingérence universitaire. Il refusait surtout l'honneur dangereux de voir son établissement devenir *collège de la ville de Saint-Malo*, et promettait au besoin, quoique à regret, une déclaration des parents qui affirmeraient que leurs enfants se destinaient à l'état ecclésiastique. « Ce qui est essentiel, ajoutait-il, c'est que nous puissions donner *la première éducation* à ceux qui doivent devenir prêtres, et leur inspirer, dès leur plus tendre enfance, l'esprit dont ils doivent être animés pendant toute leur vie. Sans cela, tout serait perdu, et il faut tout sacrifier, plutôt que d'y renoncer[2]. »

Ces préoccupations disposaient les deux frères à s'inquiéter des décrets impériaux sur la formation du clergé. L'Institut des Frères de l'Instruction chrétienne sortira plus tard du vif sentiment qu'il faut, dans les circonstances présentes, assurer le recrutement des prêtres en les préparant dès l'enfance. Mais d'abord il contribue à la genèse des *Réflexions :*

« Dans quel moment, écrit Jean-Marie, fut-il plus nécessaire de nous unir intimement, et de nous serrer, en quelque sorte, les uns contre les autres ? Notre mère, la sainte Eglise, n'est-elle pas attaquée de toute part ? et si ses ennemis mettent en commun leurs talents, leurs moyens, leur haine, leur audace, pourquoi ne pas opposer le concert de nos efforts à leurs efforts, et ne pas nous exciter mutuellement à combattre et à vaincre[3] ? » Déjà, en novembre 1807, il rappelait l'œuvre de saint François-Xavier et son projet d'aller conquérir la Chine à l'idée chrétienne, pour revenir ensuite, avec elle, convertir les peuples du Nord. La Chine, déiste, ou jugée telle, semblait mûre pour la conversion, dès lors que la polémique du dix-huitième siècle contre les protestants et les philosophes aboutissait à rendre sensible la nécessité de l'Eglise. Ah ! si le saint pouvait renaître ! « Si Dieu suscitait au milieu de nous un François-Xavier, que de miracles n'opérerait-il pas encore ! N'en doutons pas, mon ami ; à sa parole humble et

1. Ropartz, p. 83.
2. *Lettres inédites*, par H. de Courcy et La Gournerie, pp. 25-27.
3. *Ibid.*, p. 17.

forte, les chrétiens sortiraient du sommeil de l'indifférence, et nous verrions renaître la beauté des anciens jours[1]. »

Or, Féli a le don de la parole écrite. Mais il ne sera l'apôtre tant attendu, que s'il devient assez sage pour incliner toujours sa volonté devant Dieu : « Nous manquons de confiance et de foi, et nous nous agitons, nous nous troublons, au lieu de rester tout doucement dans le sein de Dieu, comme des enfants simples et dociles. Cela fait pitié : on craint de s'abandonner, de se perdre, et on se retrouve, hélas ! avec toutes ses inquiétudes et toutes ses misères[2] ! » Discrètement, et sous couleur de confidences à l'abbé Bruté, Jean-Marie fait passer sous les yeux de Félicité les conseils les plus opportuns. Quand serons-nous donc entièrement à Dieu ! s'écrie-t-il le 26 avril 1808 : « Rien n'est si aisé, dans un moment de ferveur, que de lui donner tout ; mais j'éprouve chaque jour combien il est difficile de ne pas se reprendre et d'être à lui en détail. Lorsqu'il en faut venir à porter le dernier coup à l'amour-propre, le fond de l'âme se déchire, et le courage manque[3]. » Se soumettre à Dieu sans réserve, porter le dernier coup à l'amour-propre ! que de fois, les résolutions prises, le courage a manqué ! et que de fois encore il manquera à Félicité[4] !

Tous deux allaient bientôt passer quelques jours aux Corbières « pour prendre le lait ». Leur santé devenait meilleure parce qu'ils consentaient à la ménager un peu. Instruits par une dure expérience, et suivant les conseils de l'abbé Bruté, ils se résignèrent à avoir les « égards convenables » pour le corps, pour « frère *âne* », « un peu de soin pour le pauvre animal », afin « que l'esprit ne le consumât pas ainsi tout d'un coup[5] ».

Rien ne pouvait leur coûter davantage. Sans doute, ils lisaient, la plume à la main : le *Zend-Avesta* traduit par Anquetil, les *Institutions de la loi hindoue*, de W. Jones, le *Chou-King*, un des livres sacrés des Chinois, l'article « Ma-

1. *Lettres inédites*, etc., par H. de Courcy et La Gournerie, pp. 17-18.
2. *Ibid.*, p. 19.
3. *Ibid.*, p. 24.
4. C'est bien à lui que songe Jean-Marie : deux lignes plus bas il écrit : « Mon frère me charge de vous dire les choses les plus amicales et les plus tendres. » *Ibid.*
5. Ropartz, p. 271.

hométisme » de la *Bibliothèque Orientale* par D'HERBELOT, sont, à cette époque, soigneusement analysés par Félicité de La Mennais, et les manuscrits de ces analyses nous ont tous été conservés[1]. Mais la lecture ne pouvait suffire à leur besoin d'activité. Le mieux s'accentuant, j'imagine donc qu'une lettre de Mgr de Pressigny ne fut pas sans contribuer à leur faire reprendre la plume. Il les félicitait de l'amélioration qu'ils avaient éprouvée, et surtout de l'espoir d'une guérison parfaite qu'on leur avait promise. Mais, ajoutait-il, il faut se soumettre à la volonté de Dieu, et « recevoir même les maux dont il permet que nous soyons affligés, parce que, si nous les supportons avec patience et en nous conformant à sa sainte volonté, ils deviennent pour nous des biens dans l'ordre spirituel ». Si la parfaite guérison se fait attendre ou ne vient pas, faudra-t-il se

1. *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, etc., *traduit en français sur l'original Zend, avec des remarques*, etc., par M. ANQUETIL DUPERRON, *Paris*, 1771. Le manuscrit original des notes prises par Félicité de La Mennais sur cet ouvrage (29 p. in-8) a figuré dans le catalogue Charavay, n° 416, avril 1911, p. 20, n° 69919. Il est devenu la propriété de MM. Pearson et Cie libraires, Londres. Les manuscrits suivants qui ont figuré sous le même numéro dans le même catalogue, et qui ont été achetés également par M. Pearson, sont contemporains de celui-ci :

— *Institutes of Hindu Law : or, the ordinances of Menu, according to the gloss of Calcula.* Comprising the Indian system of duties, religious and civil. Verbally translated from the original sanscrit, with a preface of sir W. JONES. — The Works of W. Jones, London, 1799, vol. III. — 34 pages de notes manuscrites de la main de Félicité de La Mennais.

— *Le Chou-King, un des livres sacrés des Chinois*, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement et de leur morale ; ouvrage recueilli par Confucius ; traduit et enrichi de notes par feu le P. Gaubil, missionnaire à la Chine ; revu et corrigé sur le texte chinois, etc., par M. DE GUIGNES, Paris, 1770, 1 vol. in-4. — 42 pages de notes manuscrites de la main de F. de La Mennais.

— *Mahométisme*, extrait de la Bibliothèque orientale d'Herbelot, Paris, 1781. — Notes manuscrites de la main de F. de La Mennais.

Le lecteur remarquera que toutes ces notes concordent parfaitement avec les indications fournies par *le Torrent d'idées* de 1807. M. Pearson a bien voulu me communiquer tous ces manuscrits que j'ai pu étudier.

Il faut rattacher à ces lectures celle-ci, qui en a peut-être été le point de départ :

Zoroastre, Confucius et Mahomet, considérés comme sectaires, Législateurs et Moralistes, avec le tableau de leurs dogmes, de leurs lois et de leur morale, par M. DE PASTORET, 1 vol. in-8. — 2 pages de notes manuscrites de la main de F. de La Mennais (pp. 25-26) à la suite de notes autographes et manuscrites sur l'*Histoire des Variations* de BOSSUET.

Ce manuscrit qui a passé dans le même catalogue Charavay que les précédents a été aussi acquis par M. Pearson, libraire à Londres, qui m'en a donné communication.

croire inutile ? « J'espère que Dieu permettra que vous puissiez rendre à son Église d'autres services, lors même que vous ne pourriez ni prêcher, ni confesser, ni enseigner. » Et le vieil évêque recommandait aux deux frères « les études ecclésiastiques dans le cabinet ». « Proposez-vous, leur disait-il, ce moyen de vous rendre utile[1]. »

Se rendre utile ! n'était-ce pas le moyen de vaincre ces hésitations intérieures, ces incessantes reprises d'un amour-propre en révolte contre la confiance en Dieu, contre la paix ravissante de l'âme abandonnée sans réserve aux volontés du Souverain Maître ? Oui, c'est en plaidant pour l'Eglise qu'on deviendra véritablement chrétien. Est-il un plus bel horizon ?

La lettre était écrite le 18 septembre 1808. Vers cette époque, Félicité de La Mennais s'est retiré de nouveau à la Chenaie, plein d'espoir dans l'œuvre dont il va tenter l'entreprise. La trace de cette allégresse et de cet élan est sensible dans le billet inédit suivant, adressé de la Chenaie le 25 octobre 1808, par Félicité, à Jean-Marie alors à Dinan. Leur sœur Marie qui, en avril 1804, avait épousé Ange Blaize venait, à 9 heures et demie du soir, de mettre au monde une fille, Louise-Marie[2], son premier enfant :

Le messager de joie et de bonheur a frappé à la porte à minuit, heure des grandes aventures. Aussitôt grande rumeur dans la maison, et puis grande allégresse. J'embrasse des deux bras le père, la mère et l'enfant. Voilà comme il faut accoucher, Bignolais n'eût pas fait mieux. Vers quatre heures je ferai partir Alexis pour m'amener ton cheval ou un autre cheval, mais toujours un cheval. Je n'ai pu garder celui du commissionnaire qui était pressé de repartir avec ta soutane.

J'écris de mon lit. Les yeux me bluettent et la main me tremble d'émotion, je crois, plus que de sommeil. Bon soir, Messieurs, bon soir, Madame, bon soir ma nièce. A bientôt[3].

A cette époque sans doute, le plan des *Réflexions sur l'état de l'Église en France au XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle* était déjà tracé ; Félicité, s'il ne les avait commencées, dut bientôt après les écrire.

1. Ropartz, pp. 74-76.
2. *Arch. comm. de Saint-Malo.* Naissances.
3. Inédit.

CHAPITRE II

LES RÉFLEXIONS SUR L'ÉTAT DE L'ÉGLISE (1809)

I. L'Empereur et l'Église de 1806 à 1809. — II. Le plaidoyer pour l'Église de France devant l'Empereur. — III. L'argumentation.

I

A Paris, par la voix publique, et surtout par Saint-Sulpice, à la Chenaie, par les préoccupations que leur causait le petit séminaire de Saint-Malo, Jean-Marie et Félicité de La Mennais avaient pu entrevoir et juger cette volonté de fer que Napoléon mettait au service de ses ambitions. Ils n'ignoraient pas que le bien comme le mal en tout désormais dépendait de lui seul.

Or, si la famille de La Mennais avait été, sous le Consulat, très enthousiaste de Bonaparte, et complètement ralliée au fondateur de l'ordre, ses sentiments avaient changé depuis que le despotisme du nouvel empereur s'affirmait davantage. « Notre sainte religion! écrivait l'oncle des Saudrais à propos d'une lettre de Napoléon à Portalis. Nous n'avions point encore vu de lettres d'un style aussi religieux; *qu'importe ce qu'il a dans le cœur, pourvu qu'il parle au cœur*[1]. » L'ironie montre assez la désillusion. Depuis leur retour en Bretagne, les deux frères l'avaient eux-mêmes éprouvé, la

1. Roussel, Lamennais. *Rev. des Quest. hist.*, 1er octobre 1908, p. 616.

pesante main du conquérant se faisait sentir de plus en plus lourdement au clergé. Dès 1805, se dessinait le plan de l'Empereur : réduire la Religion à n'être plus qu'un docile instrument du pouvoir[1]. Or, ce plan s'est développé depuis : à travers le temporel des papes, Napoléon vise leur pouvoir spirituel. S'il réussit, il doit aboutir à la complète domestication du clergé dans tous ses États. La querelle avec le pape, qui s'accentue en 1807 et 1808, l'occupation de Rome et des provinces pontificales, leur réunion au royaume d'Italie, autant de mesures destinées à briser le pouvoir sur lequel, en cas de conflit, les évêques et le clergé de France peuvent s'appuyer pour faire échec aux volontés du maître impérieux que la Révolution leur a donné : il n'admet point que les âmes, comme les corps, ne se courbent pas devant lui.

Toutefois, et malgré le caractère aigu de la crise, ce plan n'était pas encore assez développé pour qu'on pût en pressentir, dès juillet 1808, l'inflexible rigueur. Si, du moins, on la soupçonnait, il était permis d'espérer qu'une action prudente et bien avisée en interrompraît les effets. Des jeunes gens surtout, l'un de vingt-quatre, l'autre de vingt-six ans, à cet âge où le premier élan de l'adolescence n'a pas encore entièrement perdu sa vigueur, pouvaient méconnaître l'immense force de l'obstacle dont l'Eglise était menacée. Ils devaient y voir, comme ils crurent y apercevoir en effet, moins le premier tracé d'un plan dont l'achèvement serait la complète domestication de l'Église, que la manifestation excessive d'une volonté puissante et jalouse d'être obéie par tous les membres de l'État. Ils s'imaginèrent que cette volonté maîtresse, pourvu qu'elle réalisât l'unité dans l'obéissance, se soucierait en somme assez peu des moyens qui lui permettraient d'y atteindre; que ce n'était pas en vertu d'idées arrêtées que l'Empereur s'efforçait d'empêcher le clergé de lire, d'écrire, de s'instruire et de s'assembler ; qu'on pouvait encore, adroitement, lui suggérer des vues plus conformes aux réels besoins du catholicisme français ; que, par conséquent, l'œuvre la plus urgente et la plus nécessaire était de porter ce redoutable procès au souverain tribunal de celui qui pouvait tout alors, et de plaider devant lui la cause de l'Église de France.

Nul mieux que Félicité de La Mennais ne semble désigné

1. Cf. *sup.*, 1re partie, pp. 133-135.

pour écrire un tel plaidoyer. Il a vingt-cinq ans, et ceux qui, dans son entourage, ont connu ses premiers essais, n'ignorent pas qu'il a du talent : « Tu iras loin dans cette voie, et peut-être au bout du chemin[1] », lui écrivait, hier encore, un juge délicat et sûr. L'idée, chez lui, est inséparable de la passion qui, l'animant, en fait une force : penser est combattre ; écrire, démontrer et convaincre. Sa dialectique est souple, ardente et nourrie de fortes images. Pour cette âme impatiente, pour cet enthousiaste et généreux avocat dont le cœur a toujours entraîné l'esprit, quelle cause et quel tribunal !

Puisqu'il s'agit d'un plaidoyer le premier soin est de gagner, de séduire celui qui doit juger en dernier recours. L'auteur ne ménage donc pas les éloges au héros qui met un terme aux calamités de la France, et qui, amené par la Providence, à travers les mers « des extrémités de l'Afrique », apparaît « pour tout rétablir, quand tout semble désespéré[2] ».

« Qu'à vingt-quatre ans, s'écrie-t-il, un homme se soit montré le plus grand capitaine de son siècle et peut-être de tous les siècles ; qu'il ait gagné lui seul plus de batailles que Condé, Turenne, Vendôme, Luxembourg n'ont livré de combats ; que son génie ait enchaîné la fortune et que son nom soit devenu celui de la victoire ; qu'il brise à son gré et relève les trônes, et que les empires soient sous sa main comme ces fragiles édifices construits par l'enfance, et qu'elle renverse en se jouant pour les reconstruire ensuite : ce n'est pas là, ô Napoléon, ce qu'admirera le plus en toi la postérité ! Fils aîné de la Providence, elle t'a réservé une gloire plus belle, et le restaurateur de la France a triomphé du vainqueur de l'Europe[3]. »

L'éloge est magnifique : Bossuet n'en prononçait de tels que sur les tombeaux. Mais notre avocat n'épargne rien pour persuader son juge. Comme il n'ignore pas les hautes prétentions de l'Empereur, il le compare à Charlemagne, dont le souverain aimait à se proclamer le véritable héritier. Il le loue d'avoir reçu « comme un autre Charlemagne, des mains mêmes du Souverain Pontife, cette auguste

1. Blaize, t. I, *Introd.*, p. 30.
2. *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIII*e *siècle et sur sa situation actuelle*, à Paris, à la Société typographique, place Saint-Sulpice, n° 6, in-8, 1808, p. 95.
3. *Ibid.*, pp. 95-96.

consécration qui fait de la royauté une espèce de sacerdoce[1] ». S'il veut renforcer une insinuation délicate : « Charlemagne, s'écrie-t-il, revivra tout entier dans le plus grand de ses successeurs[2]. » Ailleurs, il l'appelle « celui *devant qui la terre s'est lue*[3] » : l'orgueil du maître étant ainsi comblé, comment n'écouterait-il pas la voix de la raison ?

Napoléon n'est pas seulement orgueilleux, il est ombrageux, jaloux de son autorité personnelle, peu disposé par conséquent à se laisser dicter sa conduite. En lui suggérant ce qu'on désirerait tant qu'il fît, il faut ménager cet amour-propre irritable et qu'inquiète l'apparence même d'un conseil. L'auteur se fait donc humble et discret autant qu'il le croit nécessaire au succès de sa cause : il s'efface : « Je ne suis rien, déclare-t-il, je ne tiens à rien qu'à ma religion et à ma patrie[4]. » Et très volontiers il retirerait tout ce qu'il dit : « Que si on rejetoit toutes mes idées, pourvu qu'elles servissent à en faire naître de meilleures, je n'en aurois pas moins atteint mon but[5]. » Félicité déclare en conséquence et veut qu'on sache qu'il n'attache pas à son « opinion plus d'importance qu'elle n'en peut avoir », et que, s'il a parlé en théoricien, quelquefois avec beaucoup d'assurance et de force, il n'a prétendu que proposer des doutes, attirer l'attention sur des objets importants. « C'est à l'autorité seule, dit-il, qu'appartient en dernier ressort le jugement de ces théories, dont l'application, toujours extrêmement délicate, exige une connaissance parfaite de l'ensemble et des détails de l'administration : connaissance qu'un particulier, quel qu'il soit, ne saurait se flatter de posséder[6]. » Ayant ainsi dès l'abord réservé tous les droits de l'autorité, comment en pourrait-il froisser le redoutable dépositaire ?

Cependant, il existe chez Napoléon, à côté de la volonté de puissance, un amour-propre qui n'accepterait jamais qu'on prétendît lui dicter sa conduite. Félicité de La Mennais n'en a garde. Il s'efforce d'insinuer que c'est l'Empereur qui l'inspire : « Je me suis trouvé heureux, en défendant ma foi,

1. *Réflexions*, etc., 1re éd., p. 99.
2. *Ibid.*, p. 123.
3. *Ibid.*, p. 99.
4. *Ibid.*, p. 116.
5. *Ibid.*, *Avertissement*, p. VI.
6. *Ibid.*, pp. VI-VII. Cf. aussi p. 117.

d'avoir à établir les principes fondamentaux du Gouvernement qu'un grand homme a rendu à la France pour son bonheur[1]. » Napoléon, en 1800, dans sa fameuse allocution aux curés de Milan, n'a-t-il pas déclaré « que la religion catholique est la seule qui puisse procurer un bonheur véritable à une société bien ordonnée et affermir la base des bons gouvernements », et qu'elle seule « donne à l'État un appui ferme et durable » ? Ainsi tout ce que l'écrivain demande à la puissance civile, ce sont « les moyens de concourir plus efficacement à ses vues[2] ». Après l'anarchie révolutionnaire, « on veut, on cherche en tout l'unité » : et les propositions de l'auteur n'ont pour but que de la produire et de la consolider dans l'Église. « C'est entrer dans les vues d'un gouvernement réparateur, c'est répondre à ses vœux que de faire connaître tout ce qui peut hâter l'accomplissement d'une œuvre si importante[4]. » En combattant avec énergie les jansénistes et les philosophes, on n'obéit pas seulement à une conviction d'autant plus forte qu'on a souffert des uns et des autres, mais on sait agréer au maître pour qui les termes « janséniste » et « philosophe » sont deux épithètes également injurieuses à ceux auxquels dans ses accès de colère il se plaît à les appliquer ; car il sait « que les disciples de Jansénius et de Quesnel ont introduit l'anarchie dans l'Église, comme les philosophes l'ont mise dans l'État[5] ».

Ah ! que Félicité de La Mennais connaît bien les craintes de Napoléon ! Instruit par l'expérience de l'Ancien Régime, l'Empereur redoute les factions religieuses autant que les factions littéraires ou parlementaires. Il faut donc, pour lui faire accepter les projets d'assemblées ecclésiastiques, si nécessaires au clergé, intéresser son amour-propre à cette partie du programme qu'on voudrait lui faire adopter ; et comment, sinon en lui montrant comme un signe de faiblesse dans un gouvernement, les inquiétudes dont, à cet égard, on n'ignore pas qu'il est obsédé ? Après avoir cité les revendications relatives aux Conciles nationaux et provinciaux, que formulaient, en 1790, les évêques députés à l'Assemblée nationale, dans

1. *Réflexions*, etc., p. VII
2. *Ibid.*, p. 125.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 116.
5. *Ibid.*, p. 21.

l'Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé, Félicité de La Mennais, adroitement, ajoute : « Telle était la faiblesse du Gouvernement, que la réunion de quelques Évêques, dans une ville de province, pour traiter de la discipline ecclésiastique, lui faisait peur. Il n'en est pas ainsi aujourd'hui, et certes ce ne seront pas ces craintes ridicules qui porteront le chef de l'État à se priver des nombreux avantages qu'offrent les conciles provinciaux et nationaux. Il veut le bien, et il le fera ; il veut l'ordre, et il l'établira, car ce n'est pas à lui que peuvent en imposer les préventions surannées de l'esprit de parti, ou les timides précautions d'une politique étroite et pusillanime[1]. »

Tels sont les artifices par lesquels, en toute naïveté, Félicité de La Mennais croit pouvoir gagner l'Empereur.

II

Le plan de l'ouvrage est très net ; quoiqu'il manque un peu d'équilibre, la composition, du moins pour le détail, en est tout à fait rigoureuse. Il comprend deux parties d'inégale étendue : dans la première, l'auteur décrit les développements de l'Eglise, ses épreuves et ses combats depuis sa première origine, mais surtout au dix-huitième siècle ; dans la seconde, il propose contre les maladies qui la rongent, les remèdes les plus efficaces. Cette seconde partie, beaucoup plus courte que la première, est cependant le véritable objet de la brochure, et celle qui la précède n'a pour but que de la faire plus aisément accepter.

On ne doit voir dans les pages qui ouvrent la première partie qu'une introduction, d'ailleurs grandiose, à celles où la situation de l'Église au dix-huitième siècle est décrite. L'auteur, remontant d'abord aux premiers temps du christianisme, rappelle son triomphe miraculeux sur les persécutions, puis sur les hérésies[2] : et comme il voit, avec Bossuet, dans les hérésies, les occasions que la Providence offre à la foi de

1. *Réflexions*, etc., pp. 124-125.
2. *Ibid.*, pp. 1-2 et 3-5.

développer la doctrine, il laisse entendre qu'il projette une Histoire de l'Église, considérée spécialement sous cet angle[1], et par rapport à laquelle les *Réflexions* ne seraient dans son esprit qu'une amorce.

C'est après ce préambule qu'il entre vraiment en matière : il considère avec Bonald[2] et, on peut le dire, avec Bossuet, tant les vues de ce dernier avaient été pénétrantes et précises[3], la Réforme comme la véritable origine de la philosophie moderne et de tous les maux qu'elle engendre. Car c'est elle qui, ruinant toute autorité, établit l'anarchie en principe dans l'Église et dans l'État. Révolution inouïe, qui ne s'accomplit pas en un jour, et qui, sommairement analysée dans ses antécédents, le schisme d'Occident et les hérésies de Wiclef et de Jean Huss, puis dans son esprit, « l'examen particulier », nous est montrée dans son terme, la tolérance, c'est-à-dire l'indifférence religieuse, le déisme et la philosophie[4].

L'étude de la philosophie moderne constitue la partie centrale et la pièce maîtresse de ces premières pages. L'auteur l'y examine à trois points de vue : d'abord, en elle-même, c'est-à-dire quant à ses origines, ses moyens de propagande, sa doctrine et ses appuis ; ensuite, dans les obstacles qu'elle a rencontrés et les résistances qui lui ont été opposées ; enfin, dans la Révolution, son effet.

Il est d'accord avec Bergier, dans son *Apologie de la Religion*[5], pour attribuer à Bayle, « écrivain protestant », l'introduction en France de la *philosophie moderne*. Mais le succès de ces pesants in-folio n'est dû, selon lui, qu'au libertinage des esprits forts qui citaient déjà toutes les vérités au tribunal de la raison. L'auteur s'arrête avec complaisance sur la résistance qu'au dix-septième siècle l'Église sut opposer au torrent : les œuvres de Bossuet, de Fénelon, de Pascal, de Malebranche, sont successivement rappelées, et résumées en quelques mots. L'auteur loue les fondations pieuses, et surtout la charité de saint Vincent de Paul ; enfin les œuvres collectives, celles des Frères de l'Instruction chrétienne, des

1. *Réflexions*, etc., pp. 5-7.
2. Cf. *suprà*, 1re partie, chap. vi, p. 167.
3. Cf. *suprà*, 1re partie, chap. v, p. 151.
4. *Réflexions*, pp. 7-13.
5. T. I, p. 9, chap. i, § 4. Cf. Frayssinous, 1re Conf. de 1806. Voyez *suprà*, 1re partie, chap. v, p. 146.

Sœurs de Charité, des Religieux de tous les ordres, et surtout des Jésuites, reçoivent un juste tribut d'éloges, tandis que le Jansénisme est véhémentement flétri[1].

A ce tableau du dix-septième siècle chrétien, l'auteur oppose celui du dix-huitième siècle philosophique : la corruption morale de la Régence ouvre la porte à la philosophie[2]. Celle-ci trouve ses moyens de propagande dans les passions qu'a développées le fameux système de Law, le relâchement des mœurs, et la tradition d'impiété dont la société épicurienne du Temple était au début du dix-huitième siècle la fidèle dépositaire[3]. C'est de là qu'est sorti Voltaire qui, « distribuant d'une main légère la raillerie et le sarcasme », accoutuma les esprits « à considérer la religion sous un point de vue ridicule ». Les pamphlets qu'il écrit ou qu'il inspire répandent à profusion les calomnies contre la religion, tandis que les réfutations, nécessairement plus sérieuses, ne sont lues de personne ; et, par un étrange aveuglement, cette philosophie nouvelle qui devait les renverser, reçoit tout accueil des grands, des ministres et des Rois[4]. Les succès mondains de Voltaire, son ascendant auprès des Souverains du Nord, bientôt la situation que son esprit et ce rôle de dispensateur des réputations, qu'il avait su prendre, lui valut à la cour, l'exaltation de l'amour-propre qui multipliait les gens de lettres, devenus dans l'Etat une véritable société constituée pour détruire, les journaux dont il disposait et qui répandaient la calomnie sur ses adversaires, tout fut employé par lui contre l'Eglise[5]. Sans doute la Sorbonne, les Évêques, les Parlements résistaient : mais la philosophie sapait et démolissait l'un après l'autre tous ces corps, vrais soutiens de l'édifice social, parce qu'ils sont moins accessibles que l'individu aux passions[6]. C'était le peuple qu'on voulait atteindre surtout : une propagande abominable descendant jusqu'à la chaumière, l'apostolat de la débauche et de l'irréligion dont le club d'Holbach fut le foyer le plus actif, l'influence des sociétés occultes, des académies et des spec-

1. *Réflexions*, etc., pp. 13-25. Cf. 1re Conf. de Frayssinous (1806). Voyez *suprà*, 1re partie, chap. v, p. 146.
2. *Ibid.*, pp. 25-27. Cf. Frayssinous, etc.
3. *Ibid.*, pp. 27-30.
4. *Ibid.*, pp. 30-33.
5. *Ibid.*, pp. 33-40.
6. *Ibid.*, p. 40.

tacles en province, tout hâtait la corruption générale des mœurs. A l'intérieur, tous les corps, noblesse, magistrature, armée, gouvernement, s'abandonnant au mouvement général, se croient abus, et s'effraient d'eux-mêmes ; à l'extérieur, la France humilie son génie au pied de ses rivales, l'Angleterre et l'Allemagne ; dans la société, chez les plus grands personnages, la frivolité règne sans partage : on ne songe plus qu'au plaisir, et comme on demande le bonheur aux sens qui ne peuvent le procurer, une sombre mélancolie va multiplier les suicides. Tels sont, après ses moyens de propagande, les funestes effets de la philosophie [1].

Ils s'expliquent par ses opinions : absurde chaos d'idées incohérentes, la philosophie, comme autrefois la Réforme, ne s'accorde que pour détruire. Et comme la haine de l'Église romaine donnait jadis droit au titre de protestant [2], la haine du christianisme est ce qui fait le philosophe : révolte de l'orgueil, appuyé sur la raison individuelle, contre l'autorité, c'est-à-dire, au fond, contre Dieu qui en est la source. Voilà ce qu'on trouve chez Bayle qui veut constituer la société sans Dieu ; chez Voltaire qui, n'avouant l'existence de Dieu que pour en rejeter les conséquences, incertain de l'immortalité et de la liberté, ces deux fondements de la morale, sans cesse emporté par son imagination vagabonde dans les voies les plus opposées, du moins ne varie pas un instant dans sa haine contre la religion chrétienne, et jette cet épouvantable cri : *écrasez l'infâme !* chez Rousseau qui, subjugué par la beauté du christianisme, et d'ailleurs agrégé trop tard à la secte philosophique, est chrétien toutes les fois qu'il s'abandonne au sentiment ; mais qui, « né au centre du calvinisme », ne fait que développer dans ses ouvrages les principes religieux de Calvin et la doctrine politique de Jurieu, empruntant à celui-ci le dogme anarchique de la souveraineté du peuple, à celui-là l'interprétation de l'Écriture par la raison seule, ce qui le conduit à contester à la fois la nécessité, la possibilité même de la révélation, c'est-à-dire en fait un déiste.

Or, l'erreur théologique de la bonté originelle de l'homme, développée par Jean-Jacques, a fini par produire la subversion totale de la société : car il existe dans l'homme une lo-

1. *Réflexions*, etc., pp. 40-46.
2. Cf. *suprà*, 1re partie, chap. v, pp. 151-152.

gique naturelle qui l'oblige à tirer tôt ou tard de l'erreur toutes ses conséquences. C'est ainsi qu'à la théorie des idées innées de Descartes et de Leibniz, de la vision en Dieu de Malebranche, Condillac, en opposant son système des sensations transformées, reprend le système au fond matérialiste de Locke, qui attribuait la pensée à la matière, et conduit au matérialisme déclaré des idéologues qui prétendent « que la pensée *se forme dans le diaphragme*, ou qu'elle *s'élabore dans les viscères du bas-ventre* ». Cette philosophie, qui ne voit plus que la matière, ayant nié Dieu et l'âme, se perd avec Diderot dans une succession infinie d'effets sans cause, et s'efforce d'expliquer « l'intelligence avec l'étendue, la force avec le mouvement, l'éternité avec le temps, l'ordre avec le hasard », inexplicable assemblage de contradictions qui le faisaient digne de présider au monstrueux chaos de *l'Encyclopédie*[1].

Ces attaques furieuses de la philosophie contre la foi sont secondées par celles que dirigent contre la discipline de l'Eglise les Jansénistes et les Parlements : de continuels attentats de la puissance civile contre l'autorité ecclésiastique, des entraves à la juridiction épiscopale, la saisie du temporel des curés et des évêques, ne rencontraient dans les conseils de la cour et dans le gouvernement qu'une très faible opposition. Les magistrats se mêlaient des questions religieuses, et étalaient avec un risible orgueil leur théologie de barreau ; ils s'entendaient dans une haine commune contre les Jésuites qu'à force d'intrigues ils firent expulser enfin : avec eux fut abolie l'éducation publique ; et les sentiments de religion qu'entretenaient dans le peuple leurs missions, leurs congrégations, s'effacèrent de plus en plus[2].

La résistance à tant d'ennemis était courageuse, mais faible. Non seulement les défenseurs de la foi manquaient du talent et de la séduction qui assurait le succès de ses adversaires, mais encore ils craignaient beaucoup trop de parler du dogme, et, comme s'ils eussent rougi de l'Évangile, ils se bornaient à de vagues et froides amplifications de morale. Surtout, l'esprit de zèle et de foi s'était singulièrement affaibli dans le clergé : subissant insensiblement l'influence des doc-

1. *Réflexions*, etc., p. 46-59. Voyez pour tout ceci les articles de Frayssinous (signés V.) dans le *Journal des Débats*, nos des 22 janvier, 1er avril, 24 avril, 14 juillet 1803.
2. *Ibid.*, pp. 59-66.

trines dominantes, il avait de dangereux ménagements, des condescendances coupables pour l'esprit du siècle. De nombreux ecclésiastiques sans fonctions, dans les villes, à Paris surtout, donnaient l'exemple de tous les désordres. On admettait trop aisément au ministère des sujets indignes, et l'éducation ecclésiastique se relâchait dangereusement. Une tendance manifeste à se séculariser apparaissait dans quelques ordres religieux, et l'on reprochait avec raison à beaucoup d'autres leur extrême relâchement[1].

Telle était la situation déplorable de l'Église de France au dix-huitième siècle : une ruine entière la menaçait, et sans doute elle était perdue, si la Providence, par de violentes épreuves, n'avait su comment la sauver.

La Révolution commença par la spoliation des biens du clergé, au nom de la souveraineté du peuple, et d'après la maxime du calviniste Jurieu : « Le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin de raison pour valider ses actes » ; on méconnut ainsi un principe que l'auteur rappelle, et qu'avant lui Bonald avait signalé : « Qu'il est dans la nature de la société que les hommes consacrés à son service aient une existence assurée et indépendante, et qu'il n'y a de stabilité et d'indépendance que dans la propriété. » A la spoliation des biens du clergé succéda la suppression des ordres religieux, dont on méconnut, avec la philosophie, l'utilité même politique : car de quel prix payer la vertu qui n'est que le sacrifice de tout intérêt propre ? ou prétendrait-on s'en passer ? Tout ce qui suppose unité d'esprit, de vues, d'efforts, « ne peut être exécuté que par un corps religieux ; car si la politique rapproche les hommes, la religion seule les unit ». Que ne lui doivent pas l'éducation, la civilisation, les lettres, les sciences et les arts ? Quel lieu d'asile remplacera le secret des cloîtres où la Religion réparait « les torts de la société » ? Bientôt, le schisme constitutionnel vint compléter l'œuvre de destruction commencée : l'Assemblée nationale « attaqua la Religion même, en s'efforçant d'introduire dans l'Église le presbytéranisme, comme elle avait mis, au moins en principe, la démocratie dans l'Etat ». Schisme fondé sur l'idée fausse que toute puissance vient de l'homme, donc du peuple, qui peut, pour ainsi parler, créer Dieu dans la société ; monstrueux

1. *Réflexions*, etc., pp. 67-73.

renversement de tout l'ordre social, dont la conséquence est un athéisme ouvert et une anarchie déclarée[1].

Après le bannissement du clergé et l'exécution du roi, les espérances de la philosophie furent pleinement réalisées : « La société sans culte, sans Dieu, sans roi, fut libre enfin, c'est-à-dire qu'au nom de la liberté vingt-cinq millions d'hommes gémirent dans le plus affreux et le plus abject esclavage. »

Tous les forfaits qui souillèrent alors la France, vol des propriétés et massacre des propriétaires, destruction des monuments des sciences et égorgement des savants, abolition de l'éducation publique, adoration publique des prostituées sur les autels sous le nom de la déesse Raison, profanation des cadavres, proscription du culte et massacre de ses ministres, « ne furent que l'application des principes de la philosophie[2] ».

Le Directoire, qui rétablit partiellement l'ordre, persécuta cependant la Religion, déportant les prêtres, arrêtant, emprisonnant le Pape, et s'efforçant de fonder, sur les ruines du christianisme, la « Religion simple et composée seulement *d'une couple de dogmes* », dont un de ses membres était l'inventeur[3].

Mais enfin Napoléon paraît : « A sa voix les ruines de la société entrent en mouvement, chaque débri (*sic*) va trouver sa place, et l'édifice social se reconstruit de lui-même... La Religion et la Monarchie renaissent ensemble, et la révolution est terminée. » L'Empereur restaure la Religion : il rouvre les églises, rappelle les prêtres proscrits, réorganise le clergé en refondant les diocèses, de concert avec le Souverain Pontife et la majorité des évêques, assure par des pensions la subsistance des curés, signe le Concordat : « Les pasteurs du premier et du second ordre ne furent plus réduits au pain de l'aumône ; et certes on ne pouvait rien faire de plus à l'époque du Concordat » ; le sacre de cet autre Charlemagne fut la reconnaissance « de la souveraineté de Dieu, et la cérémonie du couronnement, comme une renonciation solennelle

1. *Réflexions*, etc., pp. 74-90.

2. *Ibid.*, pp. 90-93. Cf. La Harpe, *Discours sur la guerre déclarée par nos derniers tyrans* (1794). Ce discours avait été lu de près et analysé par l'oncle des Saudrais. Voyez *sup.*, 1re partie, chap. Ier, p. 20.

3. *Ibid.*, pp. 93-95. Il s'agit de La Réveillère-Lépeaux et des théophilanthropes.

au principe athée de la souveraineté du peuple ». Aussi, quelles espérances ne peut-on pas concevoir ! « Sans doute la Religion peut espérer, doit attendre de lui de nouveaux bienfaits. L'expérience indiquera les améliorations à opérer, et la politique même réclamera peut-être des institutions dont la prudence a dû jusqu'à présent différer le rétablissement. Chaque chose a son moment que la sagesse prépare et que l'habileté saisit. Reposons-nous, pour ce qui reste à faire, sur celui qui jamais ne fit rien à demi : n'en doutons pas, il achèvera pour sa gloire ce qu'il commença pour notre félicité [1]. »

Après ces claires insinuations, l'auteur conclut sa première partie sur un tableau des conséquences favorables et funestes de la persécution du clergé ; l'Église s'est purifiée et fortifiée dans les épreuves, l'autorité spirituelle est mieux assurée que jamais dans la plénitude de ses droits sous un gouvernement fort, « parce que toute entrave à l'autorité est un désordre et que tout désordre est faiblesse dans le gouvernement qui le souffre » ; enfin l'apologétique a doublement gagné du terrain : l'utilité politique de la religion a été suffisamment démontrée par la révolution ; et d'autre part, comme la persécution l'a attaquée dans ses fondements mêmes, elle a obligé ses défenseurs à « embrasser le vaste système du christianisme », et à mettre en lumière l'étroite liaison de toutes les vérités dont il se compose : examen qui ne pourra jamais que tourner à l'avantage de la foi. — Mais, à côté de ces heureux effets, que de conséquences funestes ! « A la persécution du glaive et du raisonnement a succédé une nouvelle espèce de persécution plus dangereuse peut-être, la persécution de l'indifférence : triste et funeste effet des doctrines matérialistes, qui, en accoutumant l'homme à ne penser, à n'imaginer que des corps, et lui persuadant qu'il n'y a de réel que ce qu'il peut voir de ses yeux et palper de ses mains, ont fini par étouffer entièrement le sens moral. » Un matérialisme abject, et tel que, depuis la destruction du paganisme, l'histoire n'en a point enregistré de semblable, remplace les doctrines spirituelles ; et l'on ose accuser de barbarie le Moyen Age qui a fondé la civilisation et affranchi l'Europe de la barbarie musulmane ! « La science était morte, je le

1. *Réflexions*, etc., pp. 95-100.

veux, mais la conscience était vivante... N'y a-t-il donc que les physiciens et les chimistes qui ne soient pas des barbares ? » Quelle absurdité, d'accorder la prééminence aux sciences physiques, qui « ne croissent qu'à l'abri des sciences morales », de méconnaître que le christianisme, en affranchissant l'esprit des sens, a fait beaucoup pour toutes les sciences, et qu'on lui doit même « ces méthodes rigoureuses de raisonnement dont l'analyse mathématique n'est qu'une application particulière ». C'est à la sévère métaphysique du christianisme qu'il faut donc faire honneur du progrès des sciences ; car « la métaphysique, qui est la science des vérités générales, est le fondement de toutes les autres sciences, puisqu'elles empruntent d'elle leurs principes et leur certitude ». Le matérialisme menace à travers la religion la science et la civilisation même ; il produit « un profond mépris des vérités intellectuelles, et une indifférence glacée pour tout ce qui ne frappe pas les sens. Autrefois du moins on prenoit à la Religion assez d'intérêt pour la combattre ; on se piquoit de raisonner l'incrédulité, on discutoit, on examinoit. Aujourd'hui il en est des vérités les plus importantes comme de ces bruits de ville dont on ne daigne pas même s'informer. Que le christianisme soit vrai ou faux, qu'il y ait ou non un Dieu, que l'âme survive au corps ou périsse avec lui, rien de tout cela n'est digne d'occuper un moment l'attention. Une sorte d'engourdissement et de torpeur s'est emparée des âmes ; elles n'entendent plus, elles ne sentent plus, le remords même est éteint. Que parlez-vous aux hommes de devoirs ? ils ne connoissent que des besoins et des plaisirs ; tout le reste est nul pour eux... Voilà ce qui doit faire trembler sur le sort de la Religion ; car enfin il y a des moyens de convaincre un incrédule, mais comment se faire écouter de l'indifférent ? comment ramener aux principes religieux des hommes qui ont vieilli dans un athéisme pratique, et dont le cœur profondément perverti ne peut pas plus désormais s'ouvrir à la vertu, que leur raison à la lumière ? »

Cette apathie s'étend aux chrétiens dont la piété, dont la charité se refroidit tous les jours ; et le clergé lui-même ne s'est pas garanti de la contagion ; s'il renferme de nombreux apôtres, si « une sève de foi anime encore quelques branches du tronc sacré », quelle tiédeur chez beaucoup de prêtres ! Ainsi, la Religion se perd dans notre pays ; elle va périr si

Dieu ne dit « à la foi éteinte, comme à ce mort enseveli depuis quatre jours : *veni foras*, reparois et sors du tombeau, du froid et ténébreux tombeau de l'incrédulité et de l'indifférence [1] ».

La seconde partie de l'ouvrage, de beaucoup la plus courte, propose les remèdes généraux applicables à la situation qu'on vient de décrire. Elle comprend elle-même deux divisions principales, l'une concernant le clergé, l'autre les fidèles. Ces propositions sont marquées au coin d'une réelle sagesse. Elles envisagent successivement l'organisation et la formation du clergé. L'auteur demande d'abord, pour réorganiser le clergé, un concile national, où toutes les grandes mesures seraient décidées par le corps entier des évêques ; puis, l'institution des synodes, des doyens ruraux, des retraites, des conférences ecclésiastiques doctrinales, des communautés paroissiales [2]. Quant à la préparation du clergé, il rappelle aux curés de campagne combien leur rôle est important pour le choix et l'éducation première des sujets ; il propose ses vues sur l'organisation des petits séminaires, et montre la nécessité d'un corps chargé de la conduite des séminaires ; surtout il réclame une renaissance des sciences ecclésiastiques : en face de l'athéisme et des universités allemandes en travail, combien n'est-il pas urgent de défendre pied à pied le terrain ! Il préconise donc le retour à l'étude des scolastiques, des Pères de l'Église, et conseille, en passant, de ne pas négliger l'art oratoire, si nécessaire à l'exposé de la parole sacrée [3].

S'adressant alors plus spécialement aux fidèles, l'auteur signale l'immoralité répandue partout dans les campagnes. Il en résulte à ses yeux la nécessité de rétablir les Écoles chrétiennes pour les garçons, les établissements des Ursulines, des Filles de la Croix, des Dames de la Visitation pour les filles. Il propose encore de multiplier les missions, les congrégations laïques, et de ranimer toutes les pratiques pieuses trop négligées, comme le chapelet et la prière commune [4].

L'ouvrage s'achève sur un acte de foi dans les destinées de l'Eglise qui ne passera jamais.

1. *Réflexions*, etc., pp. 100-116.
2. *Ibid.*, pp. 116-134.
3. *Ibid.*, pp. 134-142.
4. *Ibid.*, pp. 142-150.

Tel est, en résumé, le plaidoyer qu'avec les illusions, la fougue, la hardiesse de ses vingt-six ans, Félicité de La Mennais adresse moins encore au public qu'à celui dont il attend tout : l'Empereur.

III

Les sources de Félicité de La Mennais n'ont rien qui soit mystérieux : c'est d'abord, et bien entendu le *Torrent d'idées* de son frère Jean-Marie. Nous retrouvons dans les *Réflexions*, ainsi qu'il fallait s'y attendre, bon nombre de vues indiquées dans l'écrit de novembre 1807. Ce sont ensuite les écrivains dont nous avons vu que Félicité de La Mennais est nourri : Bonald, Bossuet, Pascal, Malebranche, et même l'abbé Frayssinous. Quoiqu'il les ait pensés de nouveau, et transposés avec habileté, même avec éclat dans son livre, l'auteur n'a pas assez dissimulé ces emprunts pour qu'ils ne soient reconnaissables. Et les signaler, c'est comprendre non seulement l'exacte portée de l'ouvrage, mais encore la manière dont Félicité travaille, et dont il travaillera toute sa vie.

Le *Torrent d'idées* de 1807 a été mis à large contribution. Après avoir rappelé la crise arienne, qui a fixé la foi en Jésus-Christ et sa divinité, la crise protestante qui a fixé la foi eucharistique et la nécessité d'un tribunal interprète de l'Écriture sainte, la crise du philosophisme, enfin, qui fixa les vraies notions sur la nécessité de l'Église, autorité infaillible, Jean-Marie avait ajouté : « Il faut de ces grandes crises pour développer toutes les parties de la religion, tout tourne en résultat pour elle ; *crescit in augmentum Dei.* » Cette idée, d'ailleurs rencontrée déjà chez Bossuet, sert de point de départ au beau développement dans lequel Félicité de La Mennais oppose « ce qui aurait eu lieu, si le christianisme n'eût rencontré à l'origine que des cœurs soumis, des esprits dociles », à l'autorité qu'il acquiert « après tant d'attaques également vaines et furieuses ». Car « la curiosité présomptueuse des hérétiques, en s'efforçant de pénétrer des mystères impénétrables, a donné occasion de fixer avec précision la foi sur les points

contestés... Disons donc avec l'apôtre, *il faut qu'il y ait des hérésies*[1]. »

Le septième paragraphe de l'écrit de 1807 paraît dominer tout l'ouvrage de Félicité de La Mennais : « Remarques sur l'état des études ecclésiastiques avant la révolution et à présent — la tendance à leur donner. » Ces lignes, en particulier, ont inspiré la page dans laquelle Félicité de La Mennais signale le déplorable relâchement de la préparation des clercs à la fin du dix-huitième siècle, et celles qui dessinent à grands traits l'esquisse d'un plan d'éducation renouvelé pour le clergé[2].

Dans le *Torrent d'idées*, Jean-Marie avait écrit : « Connaissance pour le fonds de l'Ecriture sainte — des textes, de l'exégétique des protestants et de leur tendance socinienne — connaissance des langues orientales, etc.[3]... » Aussi lisons-nous dans les *Réflexions :* « Au moment où je parle, toutes les universités protestantes sont en travail pour lui ravir (à l'Eglise) la preuve si frappante des prophéties. Quelle voix s'élève pour répondre ? Aucune : et tandis que nos ennemis, s'enfonçant dans les langues orientales, en font comme un champ de bataille où ils nous défient, il ne se trouvera bientôt plus parmi nous personne en état de les y poursuivre et de les y combattre. Qu'on travaille à former des bibliothèques dans les séminaires[4]... » Les Pères de l'Eglise n'en seront pas bannis : il faut, notait Jean-Marie en 1807, « en revenir après un long état de chicanes et de procédures à cette belle théologie des Pères, à celle de Suarez, Petau, Thomassin[5] ». L'auteur des *Réflexions* est du même avis : « Qu'on se garde bien, s'écrie-t-il, de rejeter les anciens théologiens et les scholastiques aujourd'hui si décriés ; il n'y a que l'ignorance qui méprise, et la véritable science tire parti de tout. Ces écrivains qu'on nomme barbares, parce que leur style est sec et rebutant, sont quelquefois pleins de sens ; et comment d'ailleurs formera-t-on la chaîne de la tradition, si l'on en retranche les scholastiques, qui remplissent seuls plusieurs siècles[6] ? »

1. *Réflexions*, etc., pp. 5-6.
2. Cf. *Ibid.*, pp. 138-140.
3. *Torrent d'idées*, § 8.
4. *Réflexions*, etc., p. 141.
5. *Torrent d'idées*, § 33.
6. *Réflexions*, etc., p. 142.

Bien d'autres rapprochements s'imposent entre le *Torrent d'idées* et l'ouvrage que nous étudions. La préoccupation d'unir les sectes séparées, qui dominait les pages de 1807, est encore sensible dans les lignes où Félicité de La Mennais, songeant surtout à l'Angleterre, rappelle que « la masse du Clergé, dispersée dans des contrées étrangères, y déposait des germes de catholicisme qui, fécondés par le temps, se développeront peut-être un jour[1] ».

Je lis encore dans le manuscrit de 1807 : « Avances et insinuations pour le rétablissement des Jésuites[2]. » Écoutons maintenant l'auteur des *Réflexions :* « J'ai parlé de dévouement, dit-il, et à ce mot la pensée se reporte avec douleur sur cet ordre, naguères florissant, dont l'existence toute entière ne fut qu'un grand dévouement à l'humanité et à la religion. Ils le savaient, ceux qui l'ont détruit ; et c'était pour eux une raison de le détruire, comme c'en est une pour nous de lui payer du moins le tribut de regrets et de reconnaissance qu'il mérita par tant de bienfaits. Eh ! qui pourrait les compter tous ? Longtemps encore on s'apercevra du vide immense qu'ont laissé dans la chrétienté ces hommes avides de sacrifices, comme les autres le sont de jouissances, et l'on travaillera longtemps à le combler. Qui les a remplacés dans nos chaires ? Qui les remplacera dans nos collèges[3] ?... » Ailleurs, Félicité de La Mennais revient longuement sur le même sujet, et *les insinuations* y sont plus transparentes encore : « Il est bien extraordinaire, écrit-il, qu'on ait pu réussir à inspirer aux souverains, de la défiance et presque de la terreur, pour un ordre nécessairement ami des souverains, puisqu'il ne peut, par sa nature même, exister que dans les monarchies. Mais les gouvernements, saisis *de cet esprit d'imprudence et d'erreur, de la chute des rois funeste avant-coureur*, étaient alors condamnés à s'aveugler sur les hommes comme sur les évènements, et à méconnaître leurs plus clairs intérêts. Agités d'une vague inquiétude, et tourmentés, ce semble, par le pressentiment de leur fin prochaine, tout leur faisait ombrage, comme tout fait peur à ceux qui marchent dans les ténèbres[4]. » Admirez l'adresse avec la-

1. *Réflexions*, etc., p. 92.
2. *Torrent d'idées*, § 11.
3. *Réflexions*, etc., p. 19.
4. *Ibid.*, p. 63.

quelle le jeune écrivain met l'expulsion des Jésuites sur le compte de la faiblesse, de la peur, des craintes chimériques, pressentiment de la fin prochaine, afin d'intéresser l'amour-propre de Napoléon au rappel de l'ordre proscrit. S'il signale *l'unité* que les Jésuites mettaient dans l'éducation publique[1], c'est qu'il connaît la préoccupation maîtresse de l'Empereur qui veut, « qui cherche en tout l'unité ». Comment se méprendre d'ailleurs sur la portée de l'insinuant éloge de « cette Société fameuse » qui ne sera jamais, dit M. de Bonald, remplacée que par elle-même[2]; et cette conclusion du morceau n'en résume-t-elle pas l'intention ?

L'écrit de 1807 avait esquissé ce projet, comme il avait posé, discrètement d'ailleurs, les premières assises de l'édifice ultramontain : « Vues et avances, y lisons-nous, pour conserver, maintenir l'autorité du Saint-Siège. Son admirable influence sur tout l'univers dans les temps passés, actuellement et encore plus dans l'avenir[3]. » Si le caractère ombrageux de l'Empereur oblige Félicité de La Mennais à glisser rapidement sur cet article, il ne l'introduit pas moins, à l'abri d'une charge à fond contre les Jansénistes que Napoléon détestait : « Toute dépendance leur pesait, dit-il de *la secte*, et surtout celle du Saint-Siège, *dont on put reconnaître alors plus que jamais l'extrême utilité même politique*, puisque, s'il n'étouffa pas entièrement l'erreur par ses décrets, du moins il l'empêcha de s'étendre, et préserva l'Eglise et l'Etat des grandes divisions qui les auraient infailliblement déchirés, si les questions débattues alors avec tant de chaleur étaient demeurées indécises jusqu'à la convocation toujours tardive et souvent impossible d'un concile général[4]. »

Immédiatement après avoir résumé ses vues sur l'autorité du Saint-Siège, Jean-Marie dans son *Torrent d'idées* avait indiqué ses ambitions pour les ordres religieux : « Vues et avances, notait-il, pour la conservation et l'extension des ordres religieux. Aucun bien durable ne s'étend et ne peut s'entreprendre sans ces institutions — souvenirs historiques et appréciation des biens procurés par eux[5]. » Plusieurs pages

1. *Réflexions*, pp. 63-64.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. *Torrent d'idées*, etc., § 12.
4. *Réflexions*, etc., pp. 60-61.
5. *Torrent d'idées*, etc., § 13.

des *Réflexions* développent cet aperçu : après avoir rappelé la suppression des ordres religieux par la Révolution, et les théories philosophiques qui en avaient été le prétexte, Félicité en vient à marquer la fonction sociale des couvents et des monastères : « Tout ce qui demande le concours constant de plusieurs volontés, l'unité d'esprit, de vues et d'efforts, ne peut être exécuté que par un ordre religieux, car si la politique rapproche les hommes, la religion seule les unit[1]. » Services précieux pour la civilisation, services pour l'éducation, services pour les sciences, autant d'inappréciables offices que ces établissements rendaient à la société : « Il est, dans les sciences comme dans les arts, des monuments qu'une seule main ne sauroit élever ... Mais dans un ordre qui ne meurt point, rien ne se perd : ce que l'un a commencé, un autre l'achève...[2] » Les cloîtres étaient aussi des lieux d'asile où « la Religion réparoit... les torts de la société[3] ». L'indication sommaire de 1807 est le plan même de ces pages.

Les vues sur la marche d'ensemble et l'immense développement du christianisme à travers les épreuves et les temps[4], ont aussi leur origine dans le *Torrent d'idées;* et lorsque Félicité, montrant la nécessité présente d'embrasser dans son ensemble le système entier du christianisme, ajoute, désignant Bonald : « Déjà un écrivain de génie a pénétré avec succès dans cette nouvelle route, ouverte aux défenseurs du christianisme, et ses ouvrages immortels, que la postérité appréciera, feront un jour révolution dans la philosophie comme dans la politique[5] »; il remplit à moitié — Chateaubriand ne pouvait alors dans un semblable plaidoyer être ni nommé ni même seulement désigné — cette partie du programme de novembre 1807 : « Hommage favorable au zèle de Chateaubriand, à la politique supérieure de M. de Bonald[6]. »

On trouverait sans peine ailleurs que dans ce petit écrit — par exemple dans la correspondance — des preuves que les idées maîtresses des *Réflexions sur l'état de l'Eglise* sont, pour la plupart, inspirées par Jean-Marie, ou du moins

1. *Réflexions*, etc., p. 79.
2. *Ibid.*, p. 80.
3. *Ibid.*, p. 81.
4. *Ibid.*, pp. 1 et sq. et pp. 100 et sq., et *Torrent d'idées*, § 24.
5. *Réflexions*, etc., p. 103.
6. *Torrent d'idées*, etc., § 29.

communes aux deux frères. C'est ainsi qu'une lettre du 2 février 1808 nous montre, sous la plume de l'abbé Jean, un appel à l'apôtre attendu, dont la parole arrachera les chrétiens au « *sommeil de l'indifférence*[1] ». Dans une autre lettre, Jean-Marie ne s'entend pas avec l'abbé Bruté sur les effets des missions protestantes. L'abbé Bruté les considère comme des pionniers du catholicisme. Moins naïvement, et plus justement aussi, je crois, l'abbé Jean les croit capables, si elles réussissaient, de « corrompre les nations infidèles. Je dis, ajoute-t-il, *les corrompre*, et les corrompre par principe ; car c'est là où mène l'indifférence des religions, et l'indifférence des religions n'est-elle pas tout l'évangile de ces nouveaux apôtres ? Les sauvages cesseroient donc d'être idolâtres sans devenir chrétiens[2]. » On trouve dans ces préoccupations une des sources du passage dans lequel l'auteur des *Réflexions sur l'état de l'Église* flétrit le nouveau mal du siècle, « un profond mépris des vérités intellectuelles, et une indifférence glacée pour tout ce qui ne frappe pas les sens[3] ». Maladie mortelle, dont le principe est le matérialisme, et qui menace l'humanité[3].

*
* *

L'influence de Bonald est aussi très fortement marquée dans l'ouvrage. On reconnaît aisément sa pensée dans le tableau des effets de la Réforme : « Les réformateurs du seizième siècle, écrit Félicité de La Mennais, sapèrent à la fois les fondemens de l'ordre religieux et de l'ordre social. Ils établirent l'anarchie en principe dans l'Eglise et dans l'Etat, en attribuant la souveraineté au peuple, et à chaque particulier le droit de juger de la foi. Aussi la dernière conséquence et le résultat nécessaire de leurs maximes a-t-il été la destruction la plus complète de la religion, et le plus effroyable bouleversement de la société[4]. » Félicité ne se contente pas de marquer avec Bonald « la secrète conformité de la Réforme avec la philosophie[5] », mais il signale encore avec l'auteur de la *Théorie*

1. Gournerie, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 32, 18 févr. 1809.
3. *Réflexions*, etc., p. 108.
4. *Ibid.*, p. 7.
5. *Ibid.*, p. 33. Cf. Bonald, *Théorie du Pouvoir* (*Œuv.*, Nlle éd., Paris, Le Clerc, in-8, s. d., t. II, l. VI, chap. v, p. 229, et *Législation primitive* Paris, Le Clerc, in-8, an XI (1802), t. III, p. 153.

du Pouvoir « le rapport constant des principes religieux et politiques pendant le cours de la Révolution française. En 1790, le presbytéranisme, dans l'Eglise, concourt avec la démocratie dans l'État ; en 1793, la destruction de toute espèce de culte, avec l'abolition de tout gouvernement ; en 1795, un gouvernement sans unité et sans consistance, avec une religion faible et vague, ou la théophilanthropie ; en 1800, enfin, la religion catholique renaît et avec elle la monarchie ; et l'autorité du Chef de l'Eglise, comme l'autorité du Monarque, acquièrent, dans une proportion correspondante, un nouveau degré de force nécessaire au rétablissement de l'ordre politique et religieux[1] ». Ces harmonies de la religion et de la politique appartiennent en propre à Bonald ; et c'est encore à sa pensée qu'il faut rattacher l'idée, si nettement exprimée dans l'ouvrage, de l'influence des doctrines sur les mœurs : « La diversité des doctrines influe sur les mœurs des individus et des nations, les corrige ou les altère, selon que ces doctrines sont plus ou moins généreuses, plus ou moins sociales[2] ; et comme il y a l'infini entre la doctrine chrétienne et les doctrines philosophiques, il y eut aussi l'infini entre les mœurs du même peuple, à des époques rapprochées pour le temps, mais si prodigieusement éloignées pour le principe[3]. » Ce qui suit n'a-t-il pas jusqu'à la facture de la *Législation primitive*, dont on croirait lire un passage ? « Amour de Dieu et de l'homme, mépris de la propriété, voilà en deux mots tout le christianisme ; amour de la propriété, haine de Dieu et de l'homme, voilà toute la philosophie[4]. » Dans la même ligne de ce que j'appelais à l'instant les *harmonies* si heureusement signalées par Bonald, celles de la métaphysique et de la politique ne lui avaient point échappé ; il est donc le véritable inspirateur de ce curieux rapprochement du *sensualisme* et de la *démocratie* : « Dans le même temps où une métaphysique erronée soumettoit, pour ainsi parler, l'âme aux sens, la volonté aux organes, l'être simple à l'être multiple et composé, une absurde et coupable politique assujet-

1. *Réflexions*, pp. 98-99. Cf. Bonald, *Théorie du Pouvoir* (*Œuv.*, Nlle éd., Paris, Le Clerc, in-8, s. d.), t. II, l. VI, chap. I, p. 306.
2. Cf. Bonald, *Th. du Pouv.*, t. II, l. IV, chap. VI, p. 213, t. I, l. I, chap. VI, pp. 91-92 (éd. in-8, Paris, Le Clerc, 1843).
3. *Réflexions*, p. 28.
4. *Ibid.*, p. 28. Cf. Bonald, *Th. du Pouv.* (éd. 1843), t. II, l. I, chap III, pp. 28-29.

tissoit le souverain au peuple, le pouvoir au sujet, et le chef ou *l'âme* de la société au *corps* de la société. Les vérités morales sont comme des cordes à l'unisson, on ne sauroit en toucher une que toutes les autres ne s'ébranlent[1]. » Et qui donc a suggéré l'idée de la logique de l'erreur, conduisant par une invincible nécessité des idées fausses aux actions coupables, sinon l'auteur de la *Législation primitive* ? « Il y a dans l'homme une rectitude d'esprit, une logique naturelle, qui ne lui permet pas de s'écarter à demi de la vérité ; il faut qu'il avance dans la route où il est une fois entré, et l'erreur n'est si dangereuse que parce qu'on en tire nécessairement, un peu plus tôt, un peu plus tard, toutes les conséquences[2]. » L'empreinte de Bonald est si profondément gravée dans cet écrit, qu'à chaque page on la retrouve : ici Félicité lui emprunte sa manière d'envisager l'apologétique chrétienne, qui doit, selon lui, embrasser désormais « dans son ensemble le vaste système du christianisme, et remontant aux principes les plus généraux, combattre pour ainsi dire dans les hautes régions de la métaphysique, et chercher dans la nature même des êtres la raison des rapports qui les unissent entr'eux et avec un premier Être, éternel, infini, tout puissant[3] » ; là, appliquant sa distinction entre l'esprit, l'intelligence qui produit, et le cœur, l'amour qui conserve, il remarque « que si la religion naît dans l'esprit par la persuasion, elle se conserve dans le cœur par l'amour[4] ». L'influence de Bonald s'exerce en maîtresse ici[5].

On ne peut guère la séparer de celle de Bossuet, s'il est

1. *Réflexions*, etc., p. 57. Cf. *Th. du Pouv.* (éd. de 1843), t. II, l. IV, chap. I, p. 136.

2. *Réflexions*, etc., p. 54. Cf. ce que nous avons dit, 1re partie, chap. VI, de la *Logique sociale* de Bonald.

3. *Réflexions*, etc., p. 103. Cf. Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, etc. (2e éd.), in-8, Paris, Leclerc, 1817, *Disc. prélim.*, pp. 12-14, et *Législation primitive*, t. III, pp. 333-334.

4. *Réflexions*, etc., p. 72. Cf. Bonald, *Th. du Pouv.*, t. I, l. I, chap. V, p. 42 : « L'homme moral et physique *produit* la connaissance de Dieu, dans la pensée, et la *conserve* par le *sentiment*. »

5. Cf. aussi *Réflexions*, etc., p. 103 : « Sans doute ces vérités, qui rentrent de tout côté dans l'infini, seront éternellement inconcevables à l'esprit de l'homme ; mais si, comme on l'a dit, il ne lui est pas possible d'en *imaginer le comment et le pourquoi*, il peut du moins, et cela lui suffit, *en concevoir la nécessité*... Déjà un écrivain de génie a pénétré avec succès dans cette nouvelle route ouverte aux défenseurs du christianisme et ses ouvrages immortels, que la postérité appréciera, feront un jour révolution dans la philosophie comme dans la politique. »

vrai, comme nous l'avons reconnu, que les vues développées dans l'*Histoire des Variations*, et dans les *Cinquième et Sixième Avertissements aux protestants*, ont inspiré, même pour ainsi dire provoqué Bonald : il n'y a donc point à s'étonner si l'appréciation de la Réforme, de ses progrès et de ses effets est empruntée à la fois à Bonald [1] et à Bossuet. Du moins est-ce bien à Bossuet seul qu'il faut faire honneur de l'idée que les hérésies sont utiles au développement de la foi, *qu'il faut qu'il y ait des hérésies*, selon la parole de l'Apôtre, pour que le Christianisme se développe tout entier [2]. La critique du libertinage et des esprits forts au dix-huitième siècle est empruntée du fameux passage de l'oraison funèbre de Henriette de France, et dans l'une des plus fortes pages des *Réflexions*, on n'aura nulle peine à reconnaître un résumé précis du *Sixième Avertissement :* « Lorsque les novateurs du seizième siècle attaquèrent l'Église romaine, unis seulement pour détruire, ils se divisèrent en une foule de sectes aussi différentes entr'elles qu'elles l'étoient de la religion catholique. La raison de l'homme une fois reconnue pour unique juge de la foi, il n'y avoit point de motif pour que personne soumît sa raison à celle d'autrui, et dès lors, il dut y avoir et il y eut en effet autant de religions que d'individus [3]. » La suite est encore de Bossuet, mais repensé, continué et transposé par Bonald : « La philosophie, partant du même principe, arriva nécessairement au même résultat. Opposés sur tout le reste, ses disciples ne s'accordoient que dans leur haine pour le christianisme, et cette haine seule donnait droit au titre de philosophe, comme la haine de l'Église romaine à celui de protestant, et encore, dans ces derniers temps, comme la haine de la royauté à celui de jacobin. Ce n'étoit, sous différens noms, que la révolte de l'orgueil contre l'autorité, et par conséquent contre Dieu, source de toute autorité ; d'où il suit, pour le dire en passant, que la Réforme devoit infailliblement aboutir à l'athéisme [4]. »

1. *Réflexions*, etc., p. 7. Cf. Bonald, *Œuv.*, passim et en particulier, *Th. du Pouv.* (éd. de 1843), t. II, livre V, chap. I, II, IV, V, VI, VIII, et Bossuet, *Conférence avec Claude, Histoire des Variations*, 5e *et* 6e *avertissement aux protestants sur la doctrine de M. Jurieu.*

2. *Réflexions*, etc., pp. 4-6.

3. *Ibid.*, pp. 46-47. Cf. Bossuet, *Hist. des Variations*, l. XI, p. 224 ; *Préf.*, pp. 290-291. Cf. 1re partie, chap. V.

4. *Réflexions*, etc., p. 47.

L'influence des lectures se fait sentir à toutes les pages. Un passage célèbre de Pascal inspire évidemment ces lignes. « L'homme, borné dans ses facultés, insatiable dans ses désirs, tourmenté également par sa curiosité et par son impuissance, a besoin tout ensemble et d'une lumière qui l'éclaire, et d'une autorité qui réprime son excessive avidité de connoître. Il trouvoit l'une et l'autre dans la religion chrétienne, qui, nourrissant ses pensées des vérités les plus hautes, sans les livrer à la discrétion de sa raison débile, concilie avec une profonde sagesse deux choses en apparence inconciliables. Religion divine qui dissipe les ténèbres de l'esprit en abaissant l'orgueil du cœur ; qui ôte l'incertitude et le doute, sans détruire entièrement l'ignorance ; qui révèle ses mystères à l'amour en les voilant à l'intelligence ; qui, même après avoir tout donné, laisse encore un désir immense qu'elle satisfait et renouvelle sans cesse[1]. »

Tel passage sur les œuvres chrétiennes est un résumé de Chateaubriand[2] ; tel autre, sur le dix-septième et le dix-huitième siècle rappelle les articles qu'en 1803 l'abbé Frayssinous publiait dans le *Journal des Débats*[3], et tel paragraphe qui peut paraître dans une certaine mesure un hors-d'œuvre, sur les idées innées de Malebranche[4], nous rappelle que Félicité de La Mennais, en 1806, étudia deux mois « cette sublime métaphysique[5] ». Toutes les pages sur *les philosophes*, Bayle, Voltaire, Diderot, rappellent des lectures et une séduction plus anciennes[6] : visiblement le jeune écrivain cède à la tentation de faire montre de son savoir, de ne rien laisser échapper de ce qu'il a pu recueillir, et, tout en condensant les textes notés par lui sur ses cahiers, au moyen desquels il travaille, de s'entourer d'ombres illustres dont il exprime la pensée.

Mais ces idées, de provenance si diverse, sont élaborées en une œuvre personnelle et vivante, fortement tendue vers un but.

1. *Réflexions*, etc., p. 8. Cf. *sup.*, 1re partie, chap. III, p. 69.
2. *Ibid.*, p. 18. Cf. *Génie du Christianisme*, 4e partie, l. VI.
3. *Ibid.*, pp. 16 et 25. Cf. *sup.*, chap. V, p. 144.
4. *Ibid.*, pp. 54-56.
5. Cf. *sup.*, 1re partie, chap. V, p. 159.
6. L'influence de La Harpe est encore sensible ici. Cf. *supra*, 1re partie ; en particulier le *Discours sur la guerre déclarée par nos derniers tyrans* (1794), lu par l'oncle des Saudrais, a laissé des traces dans les *Réflexions*. Voyez à ce sujet Duine dans les *Annales de Bretagne* de janvier 1913.

IV

Si l'œuvre est avant tout un plaidoyer, ainsi qu'on pense l'avoir établi, elle est encore quelque chose de plus. On doit y voir l'acte d'un chrétien qui veut, en défendant sa cause, se confirmer dans ses croyances, et c'est pour cela, tout d'abord, que l'auteur, remontant si loin, embrasse l'histoire entière de l'Eglise dans le plan qu'il s'est imposé. La disproportion de ce plan trouve en partie son explication dans le besoin d'éprouver ses forces par un premier essai apologétique, de se démontrer à soi-même et, pourquoi le dissimulerait-on ? de montrer clairement aux autres jusqu'où l'on serait capable de s'imposer et de triompher en cette voie. Les *Réflexions* paraissent bien être, dans l'esprit de leur auteur, comme une brillante préface à la tâche qu'il se sent la force et l'ambition d'entreprendre. Elles sont un programme de vie à la fois intellectuelle et chrétienne, sans doute, et, sans doute aussi, un projet de défense religieuse. Mais elles sont encore le premier geste qu'on fait pour attirer l'attention du public et, lui laissant entrevoir ses armes, lui donner cependant l'illusion que sa propre ingéniosité les découvre. A côté du dévouement et des ardeurs généreuses du chrétien, il n'est guère possible de méconnaître la satisfaction de l'auteur, du jeune écrivain dont la tête est remplie de livres à faire et de projets à réaliser. De là ce plan d'une *Histoire de l'Église*[1] que l'on nous indique en passant, de là surtout l'ingénuité avec laquelle notre Félicité fait montre de son savoir. Tout ce qu'il sait, tout ce qu'il a lu doit trouver place, ou du moins se laisser soupçonner dans ces 150 pages bourrées à en éclater : les philosophes, Bayle, Voltaire, Rousseau, d'Alembert, Locke, Condillac, Diderot, Condorcet, les idéologues ; dans le camp opposé, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Pascal, Bergier, Barruel, Bonald passent successivement devant nous. On n'oublie ni Descartes, ni Leibniz, ni la querelle des idées innées, où l'on pourrait voir un hors-

1. *Réflexions*, etc., p. 7.

d'œuvre : ni même de faire la leçon à l'abbé de Boulogne [1].

Mais tout n'est pas sur le même plan. A simple inspection l'on peut déterminer quelles pages, dans cet ensemble, se détachant davantage, manifestent aussi clairement les prédilections de l'auteur. La guerre à la philosophie moderne, entamée depuis si longtemps, devenue, par les soins de l'oncle des Saudrais et les intérêts lésés de M. de La Mennais père, traditionnelle dans la famille [2] ; le tableau animé de la Terreur, dont les siens avaient tant souffert et dont lui-même avait gardé l'ineffaçable souvenir [3] ; le jugement sur Jean-Jacques Rousseau, d'une exacte mesure, et qui rappelle une séduction ancienne et toujours vivante [4] ; même les lignes consacrées à Malebranche, dont la concision rigoureuse dénonce une étude récente à jamais imprimée en d'ineffaçables traces [5] : voilà les points par où l'ouvrage, se rattachant à la vie même de son auteur, annonce et prépare son avenir d'apologiste et d'écrivain.

Parmi ces pages, celles-là méritent d'être surtout mises en relief, où le mal de l'indifférence est décrit, condamné dans ses causes et dans ses effets, et si ardemment combattu. Elles nous donnent la clé psychologique de l'ouvrage. Cette « léthargique apathie » que Félicité de La Mennais attaque, qu'il presse, qu'il écrase avec tant d'emportement, elle n'est point seulement hors de lui, dans la société qu'elle flétrit. En ses heures, hélas ! si fréquentes de délaissement et de misère, elle est en lui, elle est son mal. Il ne la combat chez les autres que pour la chasser de lui-même. Témoin ce fragment d'une lettre douloureuse dans laquelle il raconte et décrit sa peine : « Abandonné... à une accablante *apathie*, totalement dépourvu d'idées, de sentiments et de ressorts, tout me devint à charge, la prière, l'oraison, tous les exercices de piété, et la lecture, et l'étude, et la retraite, et la société ; je ne tenais plus à la vie que par le désir de la quitter, et

1. Cf. *Réflexions*, etc., p. 146. L'abbé de Boulogne est visé ici ; c'est à lui qu'on reproche « ces discours étudiés, ces phrases sonores ». Cf. *Œuvres inédites de F. Lamennais*, publiées par Blaize, t. I, *Introd.*, pp. 36-37.

2. *Réflexions*, etc., pp. 13 et sq. *Ibid.*, pp. 30 et sq.

3. *Ibid.*, pp. 90-93.

4. *Ibid.*, pp. 50-54.

5. *Ibid.*, pp. 55-56.

mon cœur éteint ne trouvait une sorte de repos *léthargique* que dans la pensée du tombeau [1]. »

Combien ces tristes aveux concordent avec ses constatations sur la société de son temps! Il y découvre, comme en lui-même, le mal de l'indifférence qui menace jusqu'aux chrétiens : « Cette *léthargique apathie*, lit-on dans les *Réflexions sur l'état de l'Église*, se propage d'une manière effrayante parmi les chrétiens même. La plupart d'entre eux, négligeant leurs devoirs les plus essentiels, croient avoir accompli toute justice, quand ils sont venus se distraire une heure dans nos temples, et quand ils ont prêté aux instructions de leurs pasteurs quelques instants d'une attention critique et dédaigneuse. Tous les jours la piété se refroidit ainsi que la charité [2]. » Le diagnostic vaut pour le siècle, mais il s'applique aussi justement à Félicité de La Mennais.

Ainsi deviennent abondantes en sens profond ces lignes d'une lettre de l'abbé Jean à l'abbé Bruté qu'il convient de citer encore et de rappeler ici. Oh! s'écriait le jeune prêtre, si Dieu suscitait un apôtre parmi nous! « N'en doutons pas, mon ami, à sa parole humble et forte, les chrétiens sortiraient du sommeil de l'indifférence, et *nous verrions renaître la beauté des anciens jours* [3]. » La lettre devait passer sous les yeux de Félicité de La Mennais, il l'a lue, il s'en est même inspiré : « Oh! s'écrie-t-il dans les *Réflexions sur l'état de l'Église*, si l'on savait ce que peut la foi! si l'on n'était animé, conduit que par la foi! si l'on ne mettait qu'en elle sa confiance et son espoir! oh! alors *on verrait renaître les merveilles des anciens jours* [4]. » Et lorsque, dans sa brochure, il demande à Dieu de « dire à la foi éteinte, comme à ce mort enseveli depuis quatre jours : *veni foras*, reparois et sors du tombeau, du froid et ténébreux tombeau de l'incrédulité et de l'indifférence [5]! » — n'en doutons pas, c'est pour la société, mais c'est pour son âme aussi, qu'il supplie le Seigneur de renouveler, une fois de plus, le miracle de Lazare.

De là cette ardeur à plaider une cause qu'il sent être aussi

1. Blaize, *Œuv. inédites de F. Lamennais*, t. I, p. 92.
2. *Réflexions*, etc., pp. 110-111.
3. *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, publiées par H. de Courcy et La Gournerie, pp. 17-18 ; 2 février 1808.
4. *Réflexions*, etc., p. 145.
5. *Ibid.*, p. 115.

la sienne : rallumer la flamme religieuse chez les autres, ne sera-ce pas rendre aussi la chaleur divine à son âme ? Pour peu qu'il lise entre les lignes, qui donc n'entendra pas ici le cri du malade vers la vie ? Félicité de La Mennais déclare la guerre à l'indifférence, parce que la maladie du siècle est précisément son mal.

V

Le manuscrit des *Réflexions sur l'état de l'Église en France au XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle* était prêt le 18 février 1809. Ce jour-là, Jean-Marie l'adressait à l'abbé Bruté, non sans joindre au paquet de nombreuses recommandations : « De propos en propos, lui disait-il, j'en viens à vous proposer de lire les feuilles que je vous envoye, et de les faire passer ensuite à M. Emery, sans faire connaître de qui vous les tenez. Nous serions bien contents s'il avait la bonté de parcourir ce petit ouvrage, et de nous dire s'il convient qu'il soit imprimé. Il en jugera mieux que personne, et ses conseils seront notre règle. Ce parti ne vous paraît-il pas le plus prudent et le plus sage ? Marquez-nous ce que vous en pensez, et si vous êtes de notre avis, veuillez avoir la complaisance d'expédier le manuscrit à M. Emery par la voie que vous croirez la plus prompte et la plus sûre. Ne manquez pas de tenir compte de vos frais, afin que je vous les rembourse.

« On n'a rien dit des missions protestantes, parce qu'il y aurait trop à dire ; nous avons trop de matériaux pour une note, et pas assez pour faire un livre[1]... »

L'abbé Bruté s'empressa d'exécuter la commission ; quelques jours après, il répondait à l'abbé Jean : « M. Emery a été bien sensible à votre envoi. Il vous exhorte vivement à cultiver profondément les sciences ecclésiastiques, poussant de douloureux gémissements sur leur dépérissement déplorable. *Depositum custodi.* Ah ! s'il savait que vous êtes deux, et deux frères[2] ! »

A cette époque, l'abbé Bruté n'avait encore obtenu de

1. Gournerie, pp. 30-33.
2. Ropartz, p. 62.

M. Emery qu'un bref accusé de réception. Mais le 12 mars 1809, le supérieur de Saint-Sulpice lui écrivait : « Le mémoire est très bien écrit et plein de bonnes vues. Il est des endroits qui pourraient déplaire au gouvernement, et il en est d'autres dont il ne pourrait qu'être content. Si La Réveillère-Lépaux vivait encore, je crois qu'il faudrait adoucir ou supprimer son article. Si j'avais eu le temps, j'aurais pu faire quelques observations. On voit bien que l'auteur est un ecclésiastique[1]. » Le mot de M. Emery laissait clairement pressentir des difficultés de la part du gouvernement en cas d'impression. Placé au centre, et bien informé, il ne pouvait s'y tromper : l'ouvrage ne s'accordait guère avec les vues actuelles de l'Empereur. Les deux frères ne l'entendirent pas ainsi : ils espérèrent que quelques corrections, quelques adoucissements de détail, suffiraient à écarter l'obstacle qu'ils croyaient avoir tourné, et qu'on leur faisait entrevoir de nouveau : l'article sur La Réveillère, dont nous ne possédons pas la première leçon, fut arrêté en ces termes : « Un membre du Directoire voulut fonder un culte nouveau, une Religion simple, et composée seulement *d'une couple de dogmes*, comme il s'exprimait lui-même, et il se flatta de l'établir sur les ruines du christianisme. Ce projet, dans un autre temps, eût pu n'être qu'extravagant ; mais alors il eut toutes les suites que pouvoit faire craindre la déraison armée du pouvoir[2]. » Sans doute est-ce alors qu'on glissa des formules de soumission : « Loin d'être exclusivement attaché à mes propres idées, je prie qu'on les considère uniquement comme des doutes que je propose et que je soumets sans réserve au jugement de l'autorité[3] » ; ou bien : « Que s'il m'étoit échappé, contre mon gré, des choses dont quelqu'un se pût croire offensé, je les désavoue de tout mon cœur, et je prie qu'on me les pardonne, car mon intention n'est pas de blesser, mais de guérir[4]. » Enfin, une courte introduction fut alors ajoutée à l'ouvrage pour en résumer les intentions et en expliquer l'esprit : après avoir montré que le tableau des persécutions de l'Eglise était nécessaire à l'intelligence de sa situation présente et à la justification des moyens proposés pour lui rendre son ancien lustre, l'auteur ajoute prudemment : « J'ai

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 19.
2. *Réflexions*, etc., p. 94.
3. *Ibid.*, p. 117.
4. *Ibid.*, p. 150.

dit ce qui m'a paru bon et vrai, mais sans attacher à mon opinion plus d'importance qu'elle n'en peut avoir. Que si on rejetoit toutes mes idées, pourvu qu'elles servissent à en faire naître de meilleures, je n'en aurois pas moins atteint mon but[1]. » Toute la suite est de ce ton. Aussi Jean-Marie pouvait-il répondre, le 1er avril 1809, à l'abbé Bruté qui lui avait communiqué la lettre de M. Emery en lui renvoyant son mémoire : « Nous avons reçu le mémoire avec la lettre de M. Emery. Nous regrettons bien de n'avoir pas eu toutes les observations qu'il aurait pu faire. Nous en aurions profité avec reconnaissance. L'article de la Réveillère est changé, quelques autres passages sont adoucis, et un avertissement, très humble assurément, prévient une partie des objections qu'on pourrait faire. Nous verrons ce que cela deviendra. Tout, absolument tout pour la plus grande gloire du grand Roi[2]. »

Les deux frères étaient fermement résolus à publier l'ouvrage ainsi amendé. Le manuscrit corrigé fut envoyé à la *Société typographique*, place Saint-Sulpice, à Paris, et l'impression eut lieu en avril et mai 1809. En juin, les exemplaires, revenus du brochage, étaient prêts : ils portaient la date de 1808, qui était celle de la composition. Sans doute était-ce aussi, dans l'esprit des auteurs, une mesure de prudence : les événements avaient marché, depuis un an, et les conseils pouvaient déjà paraître des leçons, les insinuations, des reproches. Les envois d'auteur eurent lieu dans la seconde quinzaine de juin ; le 22 juin 1809, Jean-Marie écrivait à Bruté qui venait de recevoir ses exemplaires : « Mon cher Bruté, disposez comme il vous plaira des exemplaires que vous avez reçus. Soyez, du moins, un homme discret, et ne nous nommez à personne. Féli qui, comme je vous l'ai déjà dit, a dans tout ceci la principale part, se joint à moi pour vous recommander le silence, et ne veut point absolument être connu. Laissez-nous dans nos chères ténèbres, et, encore une fois, sous aucun prétexte et dans aucun cas, ne dites de qui vous tenez cette petite brochure. M. Emery et M. Duclaux en ont reçu chacun un exemplaire ; pourriez-vous obtenir du premier les observations qu'il vous a en quelque sorte pro-

1. *Réflexions*, etc., *Avertissem.*, p. VI.
2. COURNERIE, pp. 48-49.

mises, dans la lettre que vous avez bien voulu nous communiquer[1]? » La prudence devait bien avoir, autant que la modestie, sa part dans ce grand désir de rester caché.

Les deux frères n'en escomptaient pas moins le succès. Ils demandaient, dans cette espérance, des observations à M. Emery : « Si M. Frayssinous avait la complaisance d'en faire aussi quelques-unes, si M. Millaux, si M. Bruté nous aidaient de leurs conseils, nous éclairaient de leurs lumières, on pourrait, dans une seconde édition, donner à l'ouvrage plus d'étendue, et le rendre plus utile, en le rendant plus complet; mais si vous autres, qui êtes si riches, qui avez tant lu, qui avez tant vu, ne voulez rien nous dire, si au lieu des critiques que nous vous demandons, vous nous faites des compliments, dont nous ne voulons point, il faudra bien finir par où nous aurions dû commencer, par nous taire[2]. » Quelques jours après, l'abbé Bruté répondant à cette lettre, disait : « Je garderai à regret, mais je garderai votre secret. Toute l'impression se doublerait parmi ceux qui vous sont si attachés, s'il était permis de vous nommer[3]. » Du moins, Saint-Sulpice se montrait-il très satisfait; le 2 juillet 1809, l'abbé Bruté, courrier ordinaire des deux frères, leur envoyait l'avis de M. Emery : « Il me marque, leur disait-il, que le mémoire dont il avait vu le manuscrit était, en effet, digne de l'impression, et que la princesse russe catholique Galitzin vient de le lire avec beaucoup de plaisir, regrettant seulement d'y trouver le clergé un peu trop maltraité sur la fin. Je vous assure ne vous avoir nommé qu'à M. Millaux, mais je crains que vous ne soyez découvert par Saint-Sulpice ou autrement[4]. »

1. Gournerie, pp. 65-66.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. Ropartz, p. 63.
4. *Ibid.* Les regrets de la princesse Galitzin visaient évidemment cette page un peu sévère, mais juste, de la brochure : « Il m'en coûte de le dire, mais je le dirai pourtant. Plût à Dieu que le clergé du moins se fût garanti de la contagion ! plût à Dieu qu'il réclamât uniquement par son exemple contre l'affaiblissement du zèle, et que l'Église en souffrance trouvât dans tous ses ministres les consolations et les secours qu'elle a droit d'attendre d'eux ! Sans doute elle renferme encore dans son sein un grand nombre d'hommes apostoliques ; une sève de foi anime encore quelques branches de ce tronc sacré : et c'est ce qui condamnera tant de prêtres tièdes et languissants, qui ne sont, suivant l'expression de l'apôtre, *ni chauds ni froids* : qui, pourvu qu'ils aient des mœurs et qu'ils assistent régulièrement à l'office public, s'imaginent être quittes

Cette lettre ne satisfait pas Jean-Marie; le 4, il répond à l'abbé Bruté : « Nous n'aimons point les jugements généraux qui ne servent à rien; tâchez de nous avoir de Saint-Sulpice sur ces tristes *Réflexions*, quelques bonnes observations de détail, qui nous instruisent et nous réforment où nous avons failli, ce qui doit être notre cas très souvent[1]. » Il ne semble pas que Saint-Sulpice ait envoyé la critique demandée; mais le lendemain même, le 5 juillet 1809, M. Emery écrivait à Jean-Marie : « J'ai bien des remerciements à vous faire de l'exemplaire de votre ouvrage que vous avez bien voulu me faire remettre. Il honore également et vos talents, et votre zèle[2]. »

Déjà la vente avait commencé, à trop bon compte, selon l'abbé Bruté, qui craignait que les auteurs, à défaut des éditeurs, ne fissent pas leurs frais ; mais Jean-Marie s'en réjouissait sincèrement : « Ah vraiment ! déclarait-il au fidèle Bruté, M. Girard nous vend à trop bon marché. Nous avions une plus haute idée de nous-mêmes, et nous croyions valoir mieux que cela. Le fait est qu'il ne nous a point dit combien il vendrait le livre; je suis, au fond, très content que le prix n'en soit pas très élevé, parce que j'espère qu'on l'achètera plus facilement et qu'il fera plus de bien, étant plus répandu[3]. » Les événements se chargèrent de démentir ce pronostic : au moment même où Jean-Marie écrivait, à la fin de juillet 1809, ils prenaient une telle tournure qu'il fallut se hâter d'interrompre la vente, et de cacher en lieu sûr la presque totalité de l'édition à peine parue.

*
* *

Le 17 mai 1809, Napoléon, entré à Vienne après Eckmühl, avait lancé deux décrets par lesquels, « rappelant la dona-

envers Dieu ; qui recherchent dans l'oisiveté des villes une vie douce et tranquille, tandis qu'il y a tel canton dans nos campagnes où, sur quatre paroisses, on compte à peine un pasteur. Ils répondront des âmes qui se perdent et qu'ils auroient pu sauver, ils en répondront devant le souverain juge, et alors on verra si des considérations de famille, des prétextes d'infirmités, ou d'autres motifs si bas qu'on n'oseroit les énoncer, entreront en balance avec le salut des âmes pour qui Jésus-Christ est mort.

1. Gournerie, p. 11.
2. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 19.
3. Gournerie, p. 9.

tion de Charlemagne, *son auguste prédécesseur*, et le mauvais usage qu'en avaient fait les papes, il déclarait les États pontificaux annexés à l'Empire français... » Le 10 juin 1809, le général Miollis fait abattre le drapeau pontifical et le remplace, sur le Château Saint-Ange, par le drapeau français. Le soir même, le pape fait placarder une bulle d'excommunication contre l'empereur des Français. Le 20 juin, Napoléon écrit à Murat : « Je reçois à l'instant la nouvelle que le pape nous a tous excommuniés. C'est une excommunication qu'il a portée contre lui-même. Plus de ménagements ; c'est un fou furieux qu'il faut renfermer. Faites arrêter le cardinal Pacca et autres adhérents du pape. » Les ordres étaient catégoriques : il fallait les exécuter. Dans la nuit du 5 au 6 juillet 1809, le général de brigade Radet cerne le Quirinal. A 4 heures du matin, le pape est emmené sous escorte avec son secrétaire d'État, le cardinal Pacca, dans une voiture aux persiennes soigneusement clouées. Le 21 juillet, il est enfermé à Savone, et Pacca à la forteresse de Fénestrelles [1].

On lit dans la première édition des *Réflexions sur l'état de l'Église*, pp. 94-95, ce récit de l'emprisonnement du pape Pie VI sous le Directoire : « Le chrétien eut à gémir sur l'horrible attentat commis contre le chef de l'Église, l'immortel Pie VI. Arrêté dans sa capitale, abreuvé d'outrages et d'opprobres, traîné de prisons en prisons comme un vil criminel, ce vénérable pontife, qui plus d'une fois excita le respect et l'admiration de ses bourreaux mêmes, soutint avec un noble courage, jusqu'au dernier moment, la gloire de la tiare et la dignité de son caractère, et couronna la vie d'un saint par la mort d'un martyr. Grâces soient rendues au gouvernement qui, par des honneurs expiatoires, a réparé ce monstrueux scandale, et justifié la France, aux yeux de l'Europe et de la postérité, d'un forfait dont elle ne fut point complice [2] ! »

Quand les propositions, les conseils, les insinuations de l'ouvrage auraient trouvé grâce devant l'Empereur, cette page, à partir de l'emprisonnement de Pie VII en juillet-août 1809, n'en aurait pas moins revêtu le caractère d'une satire san-

1. Comte D'HAUSSONVILLE, *l'Eglise romaine et le Premier Empire*, X, la prise de Rome, et XI, l'enlèvement du Pape. DEBIDOUR, *l'Église et l'État*, pp. 262-264.
2. *Réflexions*, etc., pp. 94-95.

glante. M. Emery, toujours bien et rapidement informé des événements religieux, dut avertir en sous-main les deux frères du danger qui les menaçait. Et c'est sans doute pour parer le coup que Jean-Marie, au mois d'août 1809, se décida à entreprendre un nouveau voyage à Paris.

Les *Réflexions* furent-elles véritablement saisies par la police, comme le déclarera l'*Avertissement* de l'édition de 1814 ? Ne furent-elles pas plutôt retirées du commerce et mises en lieu sûr, en attendant l'occasion favorable ? J'inclinerais volontiers pour la seconde hypothèse[1] ; car il serait bien singulier que la police impériale eût pris soin de conserver, pendant les années qui vont suivre, un ouvrage de cette nature, sur lequel elle aurait effectivement mis la main. La *Correspondance*, ainsi qu'il fallait s'y attendre, ne porte pas clairement la trace de cet incident : la poste n'était pas sûre, et l'on craignait de lui confier ses impressions sur les événements du jour. On lit néanmoins, dans une lettre de Féli à l'abbé Jean, écrite dans la seconde quinzaine du mois d'août : « Je reçois à ton adresse une lettre fort honnête de Girard (le libraire de la *Société typographique* qui avait édité les *Réflexions*), tu arrangeras tout avec lui[2]. » Voilà sans doute une allusion discrète à l'objet premier du voyage. Et dans la lettre suivante, le 30 août, je lis : « Nous aurons bien des choses à nous dire à ton retour, que j'attends avec grande impatience[3]... » Jean n'a pas confié à la poste l'arrangement qui dut régler provisoirement le destin des *Réflexions*. Il suffit que nous sachions qu'elles disparurent brusquement de la circulation : elles y rentreront dans cinq ans.

1. Les recherches faites sur ma demande aux *Archives nationales* pour retrouver des traces de cette saisie ont donné un résultat négatif. Cette opération de police dont il ne reste aucune trace a-t-elle bien réellement eu lieu ?

2. Blaize, *Œuvres inédites de Lamennais*, t. I, p. 60.

3. *Ibid.*, p. 62.

CHAPITRE III

LE GUIDE SPIRITUEL OU LE MIROIR DES AMES RELIGIEUSES (1809)

I. La vocation religieuse : inquiétudes. — II. Les conseils de Louis de Blois. — III. La décision de Félicité : l'illusion du bonheur. — IV. La tonsure : sécheresse et désillusion. — V. Le moi humain.

I

L'objet apparent des *Réflexions* était, pour l'instant, manqué. Mais était-ce bien le plus important ? En l'attachant à ce travail, Jean-Marie avait espéré fixer les incertitudes de son frère, triompher des inquiétudes dont il avait tant souffert, et réchauffer, fondre à l'ardent brasier des œuvres la glace qui l'emprisonnait. Il faut obliger ces malades que torturent des scrupules sans cesse renaissants, à faire le pas décisif. Et s'ils doutent à ce point d'eux-mêmes que de perpétuelles angoisses les étreignent et les accablent, il faut les guérir par l'action. Les engager dans la mêlée, les obliger à prendre nettement parti, c'est les intéresser définitivement au succès de ce dont ils doutaient encore, c'est engager au service d'une cause dont ils vivront désormais, ces ardeurs passionnées dont la flamme jusque-là n'a servi qu'à les dévorer.

En écrivant pour l'Église de France, Félicité de La Mennais a donc fait aussi son premier pas dans l'Église.

Depuis l'époque où, revenu de Paris après une visite à

Mgr de Pressigny, ses premières velléités d'être prêtre se sont affirmées au point d'inquiéter son oncle, la troublante et douce pensée n'a cessé d'agiter son cœur : oui, la paix s'offre à lui, peut-être, dans le renoncement complet, dans le total abandon du prêtre aux volontés du Maître divin. Mais quel pas terrible à franchir ! Quels désespoirs, par instants, lorsqu'on songe qu'il faudra tout perdre, hélas ! renoncer aux plus chères consolations de la vie, s'engager enfin sans retour et se consacrer sans réserve par d'irrévocables vœux ! A la pensée de ce qu'on abandonne, le cœur défaille, l'amour-propre déchiré gémit, et l'on s'écarte avec horreur de ces voies où Dieu vous appelle. Intime et charmante union, dont jadis on a tant rêvé, qui de deux cœurs n'en fait qu'un, et qui mène à travers la vie le couple enchanté des époux ; douceurs entrevues du foyer dont la consolante tendresse est un baume aux cœurs desséchés ; joie des enfants qui continuent et prolongent nos trop lents espoirs et nos désirs souvent déçus ; ô profondes raisons de vivre, c'est à vous qu'il faut renoncer ! Combien ce que l'on quitte alors doit offrir un vivant attrait à ces yeux que la croix divine va fermer, pour toujours fermer aux vains étonnements du monde ! Quelle crainte aussi de s'égarer ! Ah ! si lorsqu'on donne tout, on n'allait pas tout retrouver ! Si le poids trop lourd de la chaîne allait écraser nos faiblesses ! Quand on regarde où l'on aspire, à quelle pure région des âmes, à quelle parfaite abnégation, à quel empire sur les sens, sur l'orgueil, sur la volonté ; quand les images de la vie passée vous assaillent, qu'on en évoque malgré soi les désordres, les abandons sensibles, l'amour-propre et les lâchetés, on est prêt à désespérer.

C'est à travers ces hésitations, ces troubles intérieurs, ces espoirs, ces décisions prises et subitement abandonnées, ces brusques sursauts du vouloir suivis d'accablantes dépressions, que Félicité de La Mennais vient d'atteindre les premiers jours de 1809. C'est pour triompher de ce mal qu'il a pris la plume et composé les *Réflexions*. Le manuscrit est prêt au commencement de février, et la dernière ligne tracée, la résolution arrêtée — autant du moins qu'elle le peut être. Le 11 février 1809, Jean-Marie écrit donc de Saint-Malo à l'abbé Bruté, alors au grand séminaire de Rennes : « Faites-moi, mon digne ami, le plaisir de me marquer le

plus tôt posssible, si l'ordination aura lieu dans la première semaine de carême. Je désire le savoir de bonne heure pour que mon frère puisse prendre ses arrangements en conséquence. Papa ignore encore sa résolution, et ne la connaîtra qu'au moment même où elle devra s'exécuter. Nous nous recommandons l'un et l'autre à vos prières, ainsi qu'à celles de tous vos messieurs ; — gardez le secret de mon frère jusqu'à nouvel ordre ; ne parlez de lui qu'au bon Dieu : il se consacre à son service avec bien de la joie, et je crois qu'il dira dans toute l'étendue de son âme son *Dominus pars, etc...* — La mienne est remplie des plus douces consolations ; aidez-moi, mon tendre ami, aidez-moi à remercier le bon Dieu : chantons, chantons les éternelles miséricordes. *Totus tuus in Christo.* J.-M. de La Mennais[1]. »

Comprenons bien la situation. Félicité de La Mennais entrevoit dans le sacerdoce le remède définitif et si vainement recherché de ses maux : tel est pour lui l'attrait de la vie religieuse. Il se consacre à Dieu avec joie, comme on embrasse l'arbre du salut, et le dernier recours d'une irrémédiable misère. Mais que d'inquiétudes aussi ! quels retours alarmés sur soi ! Nulle certitude, avec un esprit si mobile, avant le dernier moment. D'un jour à l'autre, sans doute, et peut-être d'une heure à l'autre, il passe de l'espoir à l'abattement, de la guérison rêvée à la désolation la plus cruelle : *Je désire savoir de bonne heure la date de l'ordination. — Papa ignore sa résolution et ne la saura que quand elle devra s'exécuter. — Nous nous recommandons à vos prières. — Gardez le secret de mon frère jusqu'à nouvel ordre.* — On devine aisément le drame intérieur qui continue de se jouer maintenant à la Chenaie. — L'imagination ardente du patient prête à la vie religieuse les vertus les plus secourables ; il accuse les heures trop lentes. Puis, brusquement, d'infinies tristesses assombrissent le ciel, effacent l'idéale image : le désespoir la remplace.

1. Blaize, *Œuvres inédites de F. La Mennais*, t. I, p. 50.

II

Pour s'encourager, se soutenir dans sa voie, Félicité de La Mennais traduisait le petit livre de Louis de Blois sur la vie religieuse, source pure et vraiment précieuse « de ce qu'a produit de plus doux et de plus tendre l'onction de Dieu [1] ». Et si, méditant les conseils du pieux solitaire, et charmé des saintes effusions de ce cœur que rien n'a terni, il se plaisait à rappeler les motifs qui l'avaient détourné du monde, c'est dans son propre cœur alors qu'il en retrouvait les échos. Certes le monde n'avait pas toujours été pour lui, comme pour le descendant de l'antique maison de Blois et de Châtillon, élevé à la cour du futur Charles-Quint, un séjour étranger. Mais qu'importait, si maintenant il y avait à ce point renoncé qu'en peignant le détachement de Louis de Blois, il décrivait aussi son propre désenchantement ? Le monde avait perdu son attrait à ses yeux : « Qu'eût-il pu s'y promettre ? Des plaisirs, des richesses, des grandeurs ? Quelque chose de plus haut et de plus pur avait touché son âme. Quand Dieu veut s'emparer d'un cœur, il y fait naître je ne sais quel dégoût des créatures que rien ne peut surmonter : alors on se sent attirer, comme Jean dans le désert, on s'enfonce, comme Élie, dans la solitude, pour s'y désaltérer aux eaux du torrent [2]. »

Dans la solitude aussi, lui-même entrevoit la paix, dans la solitude religieuse et dans l'unique entretien du Sauveur. Pendant ce mois où sa résolution a tant besoin d'être affermie, qu'il doit se plaire à suivre le saint guide, à s'éprouver à ses conseils ! Si vous vous êtes retiré du monde, lui dit-il, « sans doute

1. *Le Guide spirituel ou le Miroir des âmes religieuses*, par le B. Louis de Blois. (Traduit par M. l'abbé F. de La Mennais, avec une préface du traducteur), Paris, à la Société typographique, 1809. Je cite d'après l'édition de 1828 : Paris, à la librairie classique élémentaire et catholique de Belin-Mandar et Devaux. Préface, p. I. Louis de Blois, de la maison de Blois et de Châtillon, élevé d'abord à la cour du prince Charles, depuis Charles-Quint, entra à quatorze ans dans l'ordre des Bénédictins. A 24 ans, nommé abbé de Liesse-en-Hainaut, il réforma l'abbaye, où il mourut en 1566, après avoir refusé par humilité le siège archiépiscopal de Cambrai. Son disciple, Jacques Frojus, recueillit et publia ses ouvrages, parmi lesquels le *Miroir des Religieux*.

2. *Ibid.*, p. III.

c'est afin que, mort à ce monde et à vous-même, vous ne viviez que pour Dieu seul[1] ». Mais, comme la nature résiste à ce trop complet sacrifice, il y faut être encouragé. Louis de Blois excelle à soutenir, à fortifier son disciple dans le dur combat qu'il engage : « Apprenez, s'écrie-t-il, à mépriser profondément toutes les choses sensibles, à mortifier vos passions et vos affections déréglées, à vous oublier, à vous briser vous-même avec courage. Efforcez-vous de réprimer les vagues pensées de votre esprit ; de vaincre la fatigue, la tiédeur et l'ennui, qui naissent de la faiblesse de votre âme... Ne vous relâchez jamais; mais toujours debout, toujours attentif, veillez, examinez, attaquez-vous tout entier, sans aucun ménagement[2]... » Et de quel ton il le contraint à reconnaître, condamner, rejeter avec dégoût ses misères; n'est-ce pas à lui seul qu'il s'adresse ? « Comprenez bien ce que je dis. Si, vous complaisant en vous-même, vous laissez l'orgueil, la présomption, la vaine gloire, dominer sur votre raison ; si vous osez suivre avec hardiesse votre propre sens, et mépriser ce qui est humble et simple (que fit-il donc autre chose ? à présent encore, combien de brusques surprises le montrent esclave de l'orgueil !) vous n'êtes pas un serviteur de Jésus-Christ[3]. » Voici maintenant signalés et proscrits ses emportements, ses colères : « Si vous ne repoussez pas de toutes vos forces tous les mouvements d'envie, de haine, d'amertume, d'indignation ; si vous n'étouffez pas avec soin les soupçons téméraires, les plaintes puériles, les murmures coupables, vous n'êtes pas un serviteur de Jésus-Christ[4]. » Voilà sa sécheresse aussi, l'indifférence glacée en laquelle trop souvent, il s'endort las et brisé : « Si, remplissant avec un cœur aride, et uniquement par habitude, les devoirs de la religion, vous vous contentez de traîner indolemment au pied des autel un corps fatigué des exercices saints... si les lectures pieuses et autres actes spirituels ne vous occupent pas entièrement ; si votre âme entravée par les choses qui passent, ou affaissée sous leur poids, ne s'élève que rarement aux biens éternels, vous n'êtes pas un serviteur de Jésus-Christ[5] ».

1. *Le Guide spirituel*, chap. I, p. 2.
2. *Ibid.*, p. 3.
3. *Ibid.*, pp. 4-5.
4. *Ibid.*, p. 5.
5. *Ibid.*, etc., pp. 7-8.

Mais le pieux et saint Louis de Blois ne laisse pas le néophyte sous le coup de ces rudes menaces : « Armez-vous, ajoute-t-il, et combattez contre vous-même, et, autant qu'il est en vous, venez à votre propre secours pour triompher de vous-même. Si vous ne jouissez pas aussitôt de la paix que vous désirez ; s'il ne vous est pas encore donné de goûter le repos ; si les passions grondent encore autour de vous, et que vous ressentiez encore la violence des mouvements de la chair ; si même Dieu permettait, pour votre bien, que vous eussiez à lutter, toute votre vie, contre des ennemis de cette espèce, ayez confiance, ne vous laissez point abattre comme une faible femme ; mais humiliez-vous devant Dieu, demeurez à votre poste, et combattez-y courageusement[1]... Où que vous soyez, de quelque côté que vous vous tourniez, tant que durera cette vie, vous trouverez des tentations et des croix ; il faut être sans cesse préparé à les supporter avec patience. Heureux, si, instruit par la grâce à porter en paix le poids de votre âme, vous parvenez enfin à goûter véritablement la douceur de souffrir pour Dieu[2] ! »

Oui, certaines de ces exhortations décrivent trop exactement son état pour ne pas aller au cœur de Félicité ; son mal, son grand mal est le « silence de Dieu » ; mais quelle consolation pour lui si le *Guide spirituel* en fait un précieux mérite ! « Ne vous troublez pas, écrit-il, s'il survient des obstacles qui vous empêchent de donner à Dieu tout ce que vous voudriez lui donner. Êtes-vous affligé par la tentation ou quelque autre misère, comme la distraction de l'esprit, l'abattement de l'âme, l'aridité du cœur, la douleur de tête ? (hé quoi ? jusqu'à ses maux physiques !) gardez-vous de dire : Le Seigneur m'abandonne, il me rejette, mon hommage ne lui est pas agréable : langage ordinaire des enfants de défiance ; mais, au contraire, souffrez tout avec patience, et même avec joie, pour celui qui vous a lui-même appelé et choisi, et croyez qu'il est *près de ceux dont le cœur est dans la tribulation*[3]. » Mais le *Guide spirituel* veut être un miroir encore plus exact de son douloureux état ; jamais, lui dit-il, vous n'aurez « rien fait de si grand que souffrir avec amour, pour votre Dieu, la tristesse

1. *Le Guide spirituel*, pp. 10-11.
2. *Ibid.*, pp. 13-14.
3. *Ibid.*, chap. II, pp. 22-23.

et l'exil du cœur, et d'avoir été conforme au Sauveur du monde, qui, au milieu des plus extrêmes douleurs, des dégoûts, des craintes, des angoisses, disoit à son Père *que votre volonté s'accomplisse ;* qui, suspendu à une croix, les pieds et les mains percés, n'eut pas où reposer sa tête[1]... Au milieu des sécheresses et des épreuves, attendez donc en silence, et avec une sainte longanimité, qu'il plaise au Très-Haut d'en disposer autrement. Et certes, au dernier jour, on ne vous demandera point si vous avez goûté ici-bas beaucoup de douceurs, mais si vous avez été fidèle au service et à l'amour de votre Dieu[2]. »

Ce n'est pas être fidèle, que de servir Dieu tant qu'on est soutenu « par une dévotion sensible », mais, sitôt qu'on la perd, de « s'aigrir » et de « s'indigner » ; et, parce qu'on ne sent plus, au gré de ses vœux, les consolations intérieures, de rechercher celles du dehors, pernicieuses, et contraires à l'esprit de Dieu. Ainsi vivent les infidèles : « Ils voudraient jouir d'une continuelle félicité ; le poids des souffrances les lasse et les abat. » Ils montrent clairement par là que si, jouissant des dons sensibles, ils semblent s'attacher à Dieu, même alors « ce n'est pas Dieu, c'est eux-mêmes qu'ils servent. En tout et toujours, ils préfèrent leur volonté à celle de Dieu[3] ». Car ces dons sensibles ne sont point la sainteté ; que de fois même ils en éloignent ! « Le véritable amour de Dieu se manifeste bien plus sûrement dans la privation des goûts sensibles que dans leur abondance et leur vivacité[4]. » Quelle consolation pour Félicité dans ces mots ! Même Louis de Blois va le mettre en défiance contre la séduction pieuse dont il a rêvé les douceurs, dont la continuelle privation n'a cessé de le désoler : « Si l'on n'en use avec prudence, ils produisent presque toujours un secret orgueil, une criminelle complaisance en soi-même, une funeste sécurité[5]. » « ...Ainsi s'évanouissent dans leurs pensées ceux qui désirent les grâces sensibles plus que l'auteur même de la grâce[6]. » Bien différents sont les véritables fidèles dont le *Guide* offre au néo-

1. *Le Guide spirituel*, etc., p. 24.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Ibid.*, pp. 26-28.
4. *Ibid.*, p. 28.
5. *Ibid.*, pp. 28-29.
6. *Ibid.*, p. 28.

phyte l'idéal et parfait modèle : « Soit qu'il plaise à Dieu de retirer d'eux ses dons, soit qu'il laisse tomber sur leur âme quelques gouttes de l'éternelle suavité, toujours les mêmes, toujours sereins, ils ne cessent pas un instant d'aimer, de louer le Seigneur. Ni les nuages intérieurs, ni la fatigue des sens, ni l'assoupissement de l'esprit, ni l'abattement de l'âme, ni les angoisses des tentations, ni les atteintes de l'adversité, ni les accès de la prospérité, rien ne peut les faire chanceler[1]. » Et s'ils éprouvent quelquefois « le serrement d'une excessive tristesse[2] », ils n'en sont jamais ébranlés. Tel est l'admirable modèle dont l'image soutiendra maintenant, aux heures d'angoisse et d'aridité, le traducteur de Louis de Blois ; ce qu'il appelait abandon, alors qu'il méconnaissait la science divine de la croix, devient à ses yeux désormais un gage assuré du salut ; et, s'il peut demeurer chrétien dans son délaissement sensible, il sait qu'il sera des élus, et qu'en le privant de ses dons, Dieu veut aplanir son chemin.

Il fera donc à présent de sa vie, suivant les conseils du pieux et saint livre, une méditation de la passion du Christ, ou mieux encore, une méditation de sa croix. Il sait « qu'il n'est point de voie plus courte pour parvenir à une parfaite abnégation de soi-même[3] » ; il goûte le charme des oraisons par lesquelles l'âme se ranime, et dont le *Miroir des âmes religieuses* offre de si touchants exemples[4]. Et l'on peut juger de quel cœur il lit ces lignes où sont décrites les étapes par où, quelque jour, il pourrait s'élever jusqu'au sein de Dieu : « Aussi longtemps que dureront sa faiblesse et sa froideur, écrit le médecin de l'âme, il s'appliquera à nourrir en lui le feu de l'amour divin, par une sérieuse méditation de l'Incarnation et de la Passion du Fils unique de Dieu, et il conversera doucement sur ce sujet, avec son âme. Enflammé par cette méditation, bientôt il passera à l'oraison et aux aspirations, afin de s'unir au souverain bien, objet de tous ses désirs. S'il continue ainsi de s'exciter fréquemment à l'amour de Dieu, en peu de temps il parviendra, par un simple mouvement de l'âme, et sans aucun effort, à se sé-

1. *Le Guide spirituel*, p. 30.
2. *Ibid.*, p. 31.
3. *Ibid.*, chap. IV, p. 68.
4. *Ibid.* Voyez tout le chap. IV.

parer des créatures, à les bannir de son imagination, et à se plonger tout entier dans la douceur du divin amour[1]. »

Mais il est un précepte unique, fondamental, sur lequel, à tous les chapitres, à toutes les pages, insiste le *Guide spirituel ;* conseil précieux, et difficile à suivre, dont dépend le progrès de l'âme dans la voie divine : le renoncement complet à toute propriété, l'abnégation complète de soi, l'implacable mépris du sens propre. L'homme intérieur « sacrifiera toujours sa propre volonté, et la règle qu'il s'est prescrite, au bon plaisir de l'Esprit-Saint[2] ». L'écueil redoutable est là, pour Félicité. Son commentaire du précepte éclaire profondément son âme, et fait déjà pressentir son étonnant et douloureux destin : « On aura remarqué, sans doute, écrit-il, combien de fois l'auteur revient sur ce précepte, *le plus important peut-être comme le plus difficile à pratiquer* de tous les préceptes de la vie spirituelle. « Allez », dit Jésus-Christ au jeune homme qui lui demandait par quels moyens il pourrait arriver à la perfection ; « allez, vendez tous vos biens, donnez-en le produit aux pauvres, venez ensuite et suivez-moi. — Or, ajoute l'Évangile, ce jeune homme ayant entendu ces paroles, s'en alla plein de tristesse, parce qu'il possédait de grands biens. » Tout homme est ce jeune homme : tout homme, même le plus pieux, est attaché aux créatures par mille liens secrets dont il ne sent la force que lorsqu'il essaie de les briser : mais surtout il tient à lui-même par un indestructible amour-propre, qui, toujours combattu, se reproduit toujours ; qui se mêle à toutes ses actions, même les plus saintes, qui ternit toutes ses pensées les plus pures. Ce sont là *les grands biens* auxquels il est si difficile de renoncer : ils sont tellement unis à notre propre substance, que nous ne saurions nous en séparer sans déchirement : l'âme, blessée dans son fond le plus intime, frémit et se resserre en elle-même. Et cependant il n'est point d'alternative : il faut opérer ce retranchement, ou être soi-même retranché des disciples de Jésus-Christ[3]. »

Telle est la redoutable obligation que met en si pure lumière le beau traité de Louis de Blois. Hélas ! jamais Félicité ne pourra, hors de fugitifs instants, vivre le précepte sauveur !

1. *Le Guide spirituel,* pp. 97-98, chap. v.
2. *Ibid.*, p. 107.
3. *Ibid.*, chap. v, pp. 108-109, n. 1.

III

Cette impuissance se révèle à travers leurs plus touchantes effusions dans ses lettres de cette époque. Écrivant à l'abbé Bruté, le 17 février 1809, un mois à peine avant le jour où il recevra la tonsure, il commence par lui exprimer sa reconnaissance de l'amitié qu'il lui témoigne. Ces premières lignes déjà ne sont pas sans quelque affectation et quelque excès d'humilité : l'effort y transparaît trop. Il en vient ensuite à s'examiner lui-même : « Surtout, cher ami, priez pour moi, demandez pour moi à Notre-Seigneur les grâces dont j'ai tant besoin ; demandez-lui qu'il daigne guérir ma faiblesse, ma froideur, mon aridité, ma langueur. Hélas ! cher Bruté, c'est la misère toute vive, que votre pauvre ami. Quand je réfléchis sur ma vie passée, sur cette vie toute de crimes, que les austérités les plus rigoureuses, la pénitence la plus sévère et la plus longue ne seraient pas suffisantes pour expier, et qu'après cela je viens à considérer mon état présent, cette tiédeur, cette mollesse, ce poids des sens qui me lasse et qui m'abat, *cet amour-propre qui ne se sacrifie jamais qu'à demi et qui renaît sous le couteau même*, j'entre dans une frayeur qui n'a que trop de fondement, et je me demande si c'est à un malheureux tel que moi de pénétrer dans le sanctuaire et si je ne devrais pas bien plutôt me tenir prosterné au bas du temple, comme ce pécheur de l'ancienne loi, moins pécheur que moi[1] ? »

Je veux bien retrouver ici comme un écho des enseignements mystiques dont, ces derniers temps, Félicité de La Mennais s'est nourri : « Descendez en vous-même, dit le *Guide*, considérez votre ingratitude, vos infidélités, votre tiédeur, votre légèreté, votre misère profonde et votre extrême abjection, et vous parviendrez ainsi à vous élever jusqu'à cet humble abaissement de l'âme[2]. » Scrupules sur les misères de la vie passée, sécheresse et mollesse et pesanteur de l'âme, sont pourtant de moins inquiétants symptômes que l'amour-propre toujours

1. Gournerie, pp. 28-29.
2. *Le Guide spirituel*, etc., chap. vi, p. 130.

renaissant, leur principe. Si, dans la confession qui précède, on retrouve aisément le cœur hésitant et troublé dont on a compris les douleurs, on y reconnaît aussi, gémissant, mais non vaincu, le disciple de Rousseau dont le moi, sans cesse en révolte, ne sera jamais écrasé. C'est pour avoir obscurément conscience qu'il ne s'agit pas ici de l'amour-propre qu'on retrouve chez tous les enfants d'Adam, et qu'une sévère et pieuse discipline sait toujours à la fin mater, c'est pour sentir dans son tempérament, dans ses fibres les plus secrètes, aux heures même du plus complet et du plus apparent triomphe, le rebelle toujours invaincu, qu'à chacun de ses pas en avant, qu'à chacun des anneaux forgés qui viendront consolider sa chaîne, Félicité jettera des cris d'angoisse, des appels inquiets.

Car le malentendu commence : à chaque démarche, comme en un mirage, il verra dans l'étape suivante le bonheur, ou du moins le repos qu'il poursuit toujours sans pouvoir jamais y atteindre. C'est dans le sanctuaire, croit-il, que l'attend aujourd'hui la paix. Et dans ces tristes instants où l'image resplendissante vers laquelle il s'empresse subitement s'évanouit, pour faire place aux pires angoisses, il s'attache en désespéré aux conseils de ceux qui l'entourent, jusqu'à l'heure où, de nouveau, le bienheureux et trop flatteur mirage vient le décevoir encore, mais du moins lui rendre l'espoir. Dans l'intervalle, c'est l'autorité des conseils qui seule le rassure un peu. Mais nous, comment pourrions-nous partager les illusions qui pour un instant l'apaisent, sachant par l'événement et la profondeur du mal, et la faiblesse des motifs dont il semble se contenter ? Incapable de juger, de vouloir et de décider par lui-même — capable seulement de ces brusques sursauts qui, dévoilant le fond de l'âme, subitement emportent tout — il faut bien qu'il obéisse à la suggestion des exemples, et surtout des conseils donnés. Ceux qui souffrent comme il souffre ont besoin — impérieusement — d'un guide et d'un conseiller dont ils suivent les directions. Rôle délicat et dangereux : à l'heure où le caractère profond réveillera brusquement l'énergie éteinte du malade qu'ils conduisaient, il les fera seuls responsables de ce qu'il jugera douloureux, parfois même insupportable, dans la situation présente ; et s'il fait retour sur lui-même, il se reprochera seulement sa confiance et sa faiblesse.

Gardons-nous de perdre de vue ce qui vient d'être rappelé

en lisant la fin des inquiétants aveux de Félicité de La Mennais : « Une chose toutefois, dit-il, me rassure un peu : j'obéis à des conseils que je dois respecter, et ce m'est une raison d'espérer de la miséricorde du bon Dieu les secours qui me sont nécessaires[1]. » C'est Mgr de Pressigny, c'est aussi Jean-Marie, son frère, à l'autorité desquels, en dernier recours, le pauvre Féli s'abandonne. Mais l'ancien évêque de Saint-Malo est loin; mais — surtout — le saint abbé Jean n'a pas encore sondé l'âme de son frère en ses dernières profondeurs. Témoin du penchant prononcé qu'il manifeste par instants pour le sacerdoce, il s'attache, aux heures sombres, qui ne tardent jamais beaucoup, à lui rappeler ce penchant : il lui semble le signe assuré de la vocation. Ainsi, trompé lui-même par les rêveries de la forte imagination de Félicité, dans l'illusion de son cœur, il se livre tout à la joie : « Ce pauvre Féli vous ouvre son cœur; si je pouvais vous ouvrir le mien, vous le verriez tout rayonnant de joie. *Misericordias Domini in æternum cantabo*[2]. »

C'est comme un reflet de son âme et de ses vertus, c'en est le pur rayonnement qu'à son insu, n'en doutons pas, Jean-Marie admire en son frère. Du moins celui-ci, bercé de la douce illusion, caressé, consolé par elle, fonde ses plus chers espoirs sur la résolution prise. Et puisque *le Guide spirituel* les entretient tout comme Jean, on ne s'étonnera pas de l'ardeur qu'il met à défendre, contre la froide ironie du siècle, les écrivains ascétiques : ce sont eux, — il l'imagine trop fortement, et l'attend avec trop de sécurité pour en douter, — ce sont eux qui dispensent les biens intérieurs : « Hélas ! s'écrie-t-il dans la Préface, nous le disons avec douleur, ces biens, autrefois si désirés, si recherchés, n'inspirent aux chrétiens de nos jours que le mépris et le dédain. Le nom même de spiritualité, ce nom qui renferme et rappelle tout ce que la religion a de plus sublime et de plus tendre, fait sourire de pitié les esprits superbes de notre siècle. Et nous ne parlons pas ici des sectateurs de l'impiété : des hommes qui se croient religieux osent traiter de pieuses rêveries, et renvoyer aux âmes faibles et crédules, cette science divine qui a fait des Saints[3]... » Que dire de ces

1. Gournerie, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 29.
3. *Le Guide spirituel*, etc., *Préface*, pp. xiv-xv.

infortunés ? « S'ils s'éloignent de vous, ô mon Sauveur ! s'ils méprisent les voies où vous vous plaisez à conduire vos brebis fidèles, s'ils dédaignent les faveurs que vous répandez en secret sur elles, c'est qu'ils ignorent et ces faveurs, et ces joies, et vous-même, ô mon Sauveur ! Ah ! *s'ils connaissoient le don de Dieu*, s'ils avoient puisé à la source vive le délectable amour dont vous abreuvez vos élus, une seule goutte de cet amour suffiroit pour enflammer, pour ravir leur âme ; et, déplorant amèrement leurs erreurs passées, ils ne trouveroient en eux-mêmes ni assez de larmes pour les pleurer, ni assez de reconnoissance et de tendresse pour vous rendre grâce de vos bienfaits [1]. »

Ainsi, l'espoir de quelques dons sensibles est venu à Félicité par le secours de Louis de Blois. Mieux encore que la tendre mais sévère leçon de l'*Imitation*, le *Miroir des religieux* a trouvé l'accès de son cœur. Il en porte le témoignage. Nous ne connaissons aucun livre, dit-il, « sans excepter même l'*Imitation de Jésus-Christ*, si supérieure à d'autres égards, qui réunisse au même degré la douceur, la tendresse, la vivacité du sentiment, et la naïveté de l'expression. On voit, on sent partout que l'auteur est profondément pénétré des vérités qu'il annonce, et que son cœur instruit sa bouche, et répand des grâces sur ses lèvres [2]. » Et dans son enthousiaste reconnaissance, le jeune traducteur ne craint pas de rapprocher, au moins pour la « persuasion intime » et « l'attendrissante onction [3] », les écrits ascétiques et les livres saints eux-mêmes. Sans doute, il n'a garde d'attribuer aux écrivains spirituels une inspiration que l'Église ne reconnaît que dans les écrivains sacrés. Et pourtant leurs auteurs sont pour lui des « anges sur la terre [4] », et « c'est moins encore leur parole qu'ils nous font entendre que la parole de Dieu même. Leur pensée, ajoute-t-il, leur langage, tout chez eux décèle une origine céleste [5]. » Mesurons à l'éloge la profondeur de l'abîme d'où Félicité de La Mennais se croit retiré. C'est parce que la flamme intérieure sera, croit-il, ranimée par lui, qu'il célèbre chez Louis de Blois le « mélange divin de naïveté

1. *Le Guide spirituel*, etc., *Préface*, pp. XVI-XVII.
2. *Ibid.*, pp. VI-VII.
3. *Ibid.*, p. VII.
4. *Ibid.*, p. IX.
5. *Ibid.*

et de sublimité, d'ardeur et de quiétude[1] ». S'il déclare que les seuls auteurs ascétiques « savent toucher, émouvoir profondément l'âme sans lui rien faire perdre de sa paix[2] », c'est qu'il espère tout à la fois goûter cette paix et cette émotion dont il eut quelques avant-goûts : « Écoutez, dit-il, un pauvre moine parlant du Sauveur Jésus : son front est calme et serein, ses paroles sont simples et douces ; et toutefois, à peine a-t-il dit deux mots, que vous vous sentez tout ému, et que vos larmes coulent délicieusement[3]. » Ces larmes, il les a versées ; sans le pouvoir dévoiler, il entrevoit maintenant « tout le fond de l'âme pieuse et fervente[4] » ; et, sans entrer dans le secret de la grâce, il croit sentir « par quelles voies cachées, par quels mystérieux canaux elle se communique, et passe d'un cœur dans un autre[5] ». Et c'est pourquoi, « *petit enfant en Jésus-Christ*[6] », il voit ici le doigt de Dieu, et se plaît « à adorer en silence sa puissance incompréhensible et sa ravissante bonté[7] ». Ame empressée, dont l'imagination devance toujours le réel, il se voit déjà consolé, abondant en fruits intérieurs : et que faut-il, pour cela ? Embrasser la vie religieuse. Oui, c'est par ce pieux effort qu'on fera jaillir la source précieuse et cachée des grâces. Le mystique n'a-t-il pas écrit : « Il en est qui, prévenus par la bonté très libérale du Seigneur, se renouvellent en un moment[8]. » S'il pouvait être de ceux-là ! Quelle impatience, désormais, d'entrer dans la voie salutaire !

Mieux que tous les documents, cet écrit nous apprend donc quelle conjoncture d'événements extérieurs et intérieurs entraîne maintenant notre héros vers l'autel. La retraite, l'exemple de Jean-Marie, les conseils du vieil évêque, les travaux d'apologétique ont pris tout leur sens profond et, j'oserai dire, mystique, à la lecture de Louis de Blois, dont on a retiré ces premiers fruits intérieurs qui semblent gages de beaucoup d'autres. Mais il faut comprendre aussi que l'attrait des écrits ascétiques se confond pour Félicité avec

1. *Le Guide spirituel*, etc., *Préface*, p. x.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, pp. x-xi.
4. *Ibid.*, p. xi.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. xii.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, chap. v, p. 96.

l'espoir d'un éveil de la vie intérieure et de la spiritualité, toutes deux étroitement liées au progrès religieux. L'indifférence ou le mépris pour les écrits d'un Louis de Blois ne sont à ses yeux qu'une variété de cette maladie, l'indifférence, qui conduit au matérialisme et à l'athéisme tous les malheureux qu'elle atteint. Ainsi, dans l'ordre de la doctrine, l'inspiration qui fit traduire et commenter le *Guide*, se confond avec celle qui dicta les *Réflexions* ; l'un et l'autre écrit est une arme contre l'indifférence — le mal religieux du siècle[1] — le mal intérieur de Félicité de La Mennais.

IV

Mais puisqu'il croit, puisqu'il se laisse du moins persuader qu'il en va bientôt définitivement triompher, toutes ses préoccupations se portent — on conçoit avec quelle impatience — vers l'ordination prochaine, vers le port auquel, à travers ses tempêtes, il pense trouver un abri. Le 18 février 1809, l'abbé Jean écrit à l'abbé Bruté à Rennes : « Je désire que Monseigneur donne l'ordination à la Passion, car nous aurons besoin, mon frère et moi, de prendre le lait dans le mois de mai, et nous ne pourrions guère le faire, si nous allions à Rennes pour la Trinité. Mon frère désire passer au moins huit à dix jours au grand séminaire avant de recevoir la tonsure, pour se recueillir en Dieu, et implorer, avec une ferveur nouvelle, toutes les grâces dont il a besoin. Je suis donc très disposé à suivre votre conseil, et à prier Monseigneur de lui donner la tonsure à Pâques, s'il n'y a point d'ordination à la Passion. C'est aussi l'avis de M. Vielle, et j'espère que notre bon évêque voudra bien entrer dans nos vues et nous accorder cette faveur[2]. » Le 2 mars 1809, la réponse de Mgr Enoch n'était pas encore arrivée, et Jean-Marie inquiet, impatient de l'incertitude, écrivait au supérieur du grand séminaire de Rennes, M. de la Guéretrie, une lettre qu'il chargeait l'abbé Bruté de lui remettre : « Vous verrez, lui disait-il, que, mon frère et moi, nous avons le désir d'aller bientôt, le plus tôt

1. Voyez *suprà*, pp. 242-245.
2. Gournerie, p. 33.

possible, au grand séminaire, pour nous édifier, nous recueillir, et nous bien pénétrer de votre esprit. M. Vielle écrit aussi à Monseigneur par ce courrier, j'espère que tout ne tardera pas à s'arranger, et que sous peu je vous verrai, je vous embrasserai, je vous redirai mille fois que je vous aime de toute mon âme[1]. » L'impatience de Jean-Marie était déjà sensible dans ce qui précède; mais il craint de n'être pas compris, et, fébrilement, il redouble dans un post-scriptum : « Mon frère vous dit les choses les plus tendres, ainsi que M. Vielle et M. Hay. Nous attendrons la réponse de Monseigneur et la vôtre pour parler à papa de la détermination de mon frère. C'est pourquoi, le plus tôt que nous saurons à quoi nous en tenir, sera le mieux[2]. »

Pourquoi tant presser l'événement? Ah! sans doute, c'est qu'on connaît la mobilité de Féli; c'est qu'on veut mettre à profit les dispositions présentes, sachant trop que d'un jour à l'autre, brusquement, elles peuvent changer. Et comme on pense trouver ici le remède moral aux tourments que, depuis si longtemps, il endure, on n'hésite pas à l'entraîner et, secrètement, à presser Rennes, dont dépend à présent le succès. Félicité se laisse conduire : en sa froideur, on lui montre un don, en ses abandonnements sensibles, hors de très rares instants, de précieux signes d'élection, en son amour-propre obstiné, l'obstacle commun à tous. Mieux encore : Félicité de La Mennais s'impatiente et réclame à grands cris l'autel; la vie intérieure qu'il s'imagine débarrassée de tous ses maux, commencera, pense-t-il, aussitôt après la tonsure. Il veut donc devancer le temps, bien trop long au gré de ses vœux. Jean-Marie se prête à ses impatients désirs. L'accusera-t-on d'imprudence? Songez qu'on avait tout tenté, qu'il s'agissait d'un cas après tout désespéré, qui semblait exiger un remède héroïque; que d'ailleurs ce premier engagement n'avait rien d'irrévocable; et qu'enfin Félicité, quoique avec de violentes hésitations dont il était coutumier, désirait ardemment la tonsure. A Rennes, on n'était pas moins désireux d'une aussi précieuse recrue. L'abbé Bruté mit donc à la commission qu'on lui demandait toute la promptitude désirée : « J'ai reçu votre lettre à 10 heures, répondit-il. J'ai passé à 11 heures

1. Gournerie, p. 35.
2. *Ibid.*

chez Monseigneur ; à midi je réponds chez ma chère maman où je vais dîner. Je vous réponds de la part de Monseigneur, qui n'a pas encore reçu la lettre de M. Vielle. Il me charge de vous exprimer combien une si bonne nouvelle lui est agréable, avec quelle satisfaction il viendra au séminaire, dans notre petite Bethléem, donner la tonsure à votre excellent frère. Je m'unis d'avance à vous jusqu'à ce jour, à charge toutefois que vous ayez également pitié de moi l'un et l'autre devant le Seigneur[1]. »

A peine la réponse connue, sans perdre un instant, sans attendre, on avertit M. de La Mennais de la décision de son fils. Il en éprouva quelque peine, mais comment eût-il résisté ? Son frère était gagné d'avance, et dut appuyer la requête. On eut vite son consentement, et, avec la même précipitation, le départ fut décidé ; l'abbé Jean écrivait, de Saint-Malo, le 7 mars 1809, à l'abbé Bruté :

« Mon digne ami, nous serons, je l'espère, au grand séminaire vendredi soir, et là nous tâcherons de vous exprimer combien nous sommes reconnaissants de tout ce que vous faites pour nous. J'ai écrit à Monseigneur pour le remercier. Je n'ai que le temps de vous dire un adieu qui ne sera pas long. A vendredi. *Totus tuus in Christo*. J.-M. M.

« Papa a été sensible à la détermination de mon frère ; mais cependant il s'est résigné, et nous avons son consentement. Dieu soit béni[2] ! »

Insistons sur la hâte extrême : Jean-Marie a écrit le 2 mars : sa lettre, arrivée le 3, provoque les démarches de l'abbé Bruté, suivies d'une réponse immédiate, qui dut lui parvenir le 4 ; le 5 on avertit M. de La Mennais ; le 6 on a son consentement ; le 7, on écrit pour annoncer qu'on arrivera le 9 au soir. Quelque chose de fébrile et d'inquiet transparaît dans ces démarches précipitées : visiblement il s'agit d'en finir avec des hésitations renaissantes, et de satisfaire une ardente imagination qui, toujours devançant le temps, veut réaliser aussitôt ce qu'elle a su embellir de si ravissantes couleurs.

Après six jours de retraite au grand séminaire (ce ne sont plus les dix jours d'abord demandés par Jean-Marie), Féli-

1. Ropartz, p. 66.
2. Gournerie, p. 44.

cité reçut la tonsure à Rennes, des mains de Mgr Enoch, le 16 mars 1809[1]. Le lendemain, il écrit à l'abbé Bruté une lettre qui est plutôt une ardente méditation sur son état intérieur ; à travers l'exaltation de ces premières heures troublantes, il n'est guère malaisé de pressentir, avec les affaissements, les désillusions prochaines. Le renouvellement attendu ne s'est pas produit, et l'on en revient à la résignation qui fait du *silence de Dieu*, du délaissement et de la sécheresse un don. Comme on n'a goûté aucune des douceurs si vainement espérées, c'est à la croix seule qu'on s'attache :

« *Qui vult*, etc..., *tollat crucem suam et sequatur me*. Obligation plus étroite aux ministres de J.-C. d'embrasser la croix. — *Nihil existimo me scire inter vos, nisi Jesum et hunc crucifixum*. O Jésus ! Jésus crucifié, je veux n'aimer, ne connaître que vous désormais. Je veux m'attacher à votre croix, y mettre toutes mes pensées, mes affections, mes désirs, tout mon cœur et toute mon âme, en union avec votre sainte Mère, la Mère de douleurs, et le disciple bien-aimé, qui du Cénacle où il venait de reposer sur le cœur de Jésus, passa au Calvaire pour y partager, au pied de la croix, les angoisses de la passion de Jésus[2] ! »

Voilà ce qu'à cette heure qui, pour tant d'autres, est une heure de délices et de fête intérieure, Féli découvre en lui-même : l'amertume et la sécheresse et le silence glacé sont encore et toujours son partage. Où trouverons-nous désormais, plus clairement gravé, l'échec de ses espérances ? La croix, ses douleurs, ses angoisses, tels sont les mots qui se pressent sous sa plume — les sentiments qui se pressent en son âme — au lendemain de la tonsure.

Car il faut bien qu'il se rattache à quelque épave, en ce nouveau et si complet naufrage ; Dieu le repousserait-il ? non, l'imagination soutenue, exaltée par la retraite et la cérémonie récente, ne saurait accepter cette idée. Mais si Dieu l'appelle aujourd'hui, comme il n'en veut point douter, c'est donc par l'épreuve rigoureuse et la privation sensible, c'est, selon les précieux enseignements de Louis de Blois, par la voie épineuse et sèche qu'il veut l'élever jusqu'à lui. C'est à présent

1. Blaize, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, p. 501, note.
2. Gournerie, p. 45.

tout son espoir : « Communion du sacré corps de N.-S., encouragement à porter la croix. — *Mon Dieu, il me semble que vous m'appelez à vous par la croix.* Croix sainte, croix adorable, croix divine, soyez à jamais mon partage, ma joie, ma consolation, mon espérance. J'ai aimé, ô mon Dieu, oh ! j'ai trop aimé les joies amères du monde, les consolations du monde, les espérances du monde ; maintenant je ne veux que la croix, la croix seule, la croix de Jésus, et encore la croix ; je vivrai sur le Calvaire en esprit d'amour, de pénitence, de renoncement et de sacrifice absolu. O quelle vie ! quelle douce, quelle heureuse vie[1] ! »

Il faut bien qu'il l'estime telle, puisqu'il n'en connaîtra jamais d'autre. Selon la méthode de Louis de Blois, il conduit sa méditation : « La vie et la passion du Seigneur Jésus, dit le *Miroir des Religieux*, doivent être le principal sujet de l'oraison mentale ». Il s'efforce donc avec son pieux guide « de fixer les yeux de l'esprit sur les souffrances et les angoisses de Notre-Seigneur[1] », et d'en rapprocher son état : « C'est le ravissement de mon cœur d'être crucifié avec Jésus, par les souffrances, les contradictions, les mépris, les rebuts, les ingratitudes, les haines, les outrages, les persécutions, et tout ce qui peut le plus crucifier mon orgueil et ma chair, par lesquels je vous ai tant offensé, ô mon bon, mon divin maître, mon tendre Sauveur, ô ma vie et mon espoir, ma consolation, mon trésor et tout mon bien[3]. » Ces dernières expressions sont, en particulier, très familières à Louis de Blois : « O mon âme ! lit-on dans le *Miroir des Religieux*, où est ton Dieu ? où est ton amour ? où est ton désir, ton trésor et tout ton bien[4] ? » Et plus loin : « Comment ai-je foulé aux pieds votre loi, et transgressé vos préceptes ? ô mon Dieu ! mon Créateur ! mon Sauveur ! ma vie et tout mon bien[5] ! » Et comme le *Guide* s'écriait : « Quand te sera t-il donné d'habiter avec lui, de jouir de sa vue ravissante et de t'enivrer de ses délices[6] ? » Félicité répète aujourd'hui : « Je veux, oui, je veux m'abreuver à longs traits des saintes

1. Gournerie, pp. 45-46.
2. *Le Guide spirituel*, etc., chap. iv, p. 51.
3. Gournerie, p. 46.
4. *Le Guide spirituel*, etc., chap. iv, p. 60.
5. *Ibid.*, p. 81.
6. *Ibid.*, p. 60.

délices de l'humiliation[1]. » Puis, revenant toujours à son cri d'espoir désolé : « Mon Dieu! mon Dieu! encore une fois, la croix, la croix et rien que la croix[2]! »

Le *Miroir des Religieux* conseille aussi la dévotion à Marie et les tendres élans vers la mère de notre Sauveur : « Souvent, dit-il en rappelant la conduite d'un solitaire qu'il propose en exemple, souvent aussi, s'adressant à la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, comme à une Mère pleine de tendresse et de miséricorde, et comme à la généreuse dispensatrice des trésors célestes, il lui faisoit de douces plaintes, et imploroit, avec une sainte importunité, ses bénédictions[3]. » Écoutons maintenant Féli : « Humble Mère de mon Sauveur, je me mets sous votre protection au pied de la croix, car c'est à vous aussi, comme à saint Jean, que Jésus-Christ dit : *Voilà votre Mère!* Aimons à jamais cette tendre mère et son divin fils mort pour nous, crucifié pour nous[4]. »

Il contemple toujours la croix; l'autorité de Louis de Blois vient justifier, ici encore, son triste et douloureux penchant. Après avoir montré comment le religieux qu'il nous cite en modèle méditait chaque jour quelque partie de la Passion, il ajoute : « Il ne s'occupoit pas un jour seulement, et à son rang, de cette partie de la Passion qui nous offre le Christ suspendu à la Croix; chaque jour, s'il s'y sentoit porté, il méditoit, quelques instants, ce profond mystère d'amour[5]. » Pourquoi cette méditation de la croix, pourquoi ce désir de la croix sont-ils une voie salutaire? « Il en est, et en grand nombre, qui semblent pieux, humbles, patients tant qu'ils n'ont à endurer ni réprimandes, ni injures, ni dommages, ni tentations, ni chagrins : mais à peine ont-ils senti le poids de la Croix, que les murmures, l'indignation, l'impatience, décèlent leur orgueil secret et leur immortification. Avant donc que l'on puisse croire être arrivé à une véritable abnégation de soi-même, il faut avoir souffert des contradictions de diverses sortes avec un cœur docile et serein.

« Celui que Dieu n'a pas éprouvé par les afflictions doit se regarder comme trop faible encore pour les supporter; autre-

1. Gournerie, p. 46.
2. *Ibid.*
3. *Le Guide spirituel*, etc., chap. IV, p. 69.
4. Gournerie, p. 46.
5. *Le Guide spirituel*, etc., chap. IV, p. 70.

ment Dieu ne lui eût sûrement pas épargné les tribulations ; car il se plaît, si l'on ose ainsi dire, à orner d'afflictions, comme de perles précieuses, l'âme qui lui est intimement et parfaitement unie, afin de la rendre de plus en plus semblable à Jésus-Christ[1]. »

Et c'est ainsi que la méditation de la croix conduit à celle de l'éternelle gloire : « O qu'heureuse est *la céleste Jérusalem!...* là un éternel cri de joie, des cantiques perpétuels d'allégresse, des chants de triomphe et de bonheur éclatent et se renouvellent sans cesse, au milieu des concerts des Saints, et de l'ineffable douceur des plus suaves parfums : *là est une paix et un repos qui surpassent tout sentiment;* un calme, une sérénité que l'esprit de l'homme ne saurait comprendre; toutes les âmes n'y font qu'une âme, tous les cœurs qu'un seul cœur : une douce sécurité, un contentement pur, une tranquille félicité, une joie délicieuse, y règnent sans cesse : *là les justes resplendiront, comme le soleil*, dans le royaume de leur père.

« *O quel ravissement de se mêler aux chœurs des anges, d'être en perpétuelle société avec les patriarches et les prophètes, avec les saints apôtres et les martyrs, avec les confesseurs et les vierges, avec la très glorieuse Marie, mère de Dieu!* Plus de crainte, plus de tristesse, plus de tiédeur, plus de lassitude, plus d'angoises! Plus de travail à supporter, plus d'obstacles à vaincre, plus de dégoûts, plus de besoins! O quelle richesse de consolations! *quelle affluence de délices! quelle surabondance de joie! quel abyme de pures voluptés*, de voir cette lumière sans bornes et souverainement aimable, cette gloire indicible de la très haute Trinité; de voir le Dieu des dieux sur la montagne de Sion, de le voir, non plus en énigme, mais face à face; de voir l'humanité glorieuse du fils unique de Dieu !... De quel torrent de délices notre âme sera-t-elle inondée, lorsqu'elle contemplera sans nuage cette immense beauté, lorsqu'elle savourera à loisir cette douceur ineffable, d'où découlent et procèdent toute la beauté, et toute la douceur des créatures... Heureuse donc, et deux fois heureuse, *la céleste Jérusalem ;* où se trouve tout ce qui peut plaire, et d'où tout ce qui peut déplaire est à jamais banni, où le bonheur de ceux qui

1. *Le Guide spirituel*, etc., chap. VIII, pp. 173-174.

l'habitent est de louer, dans les siècles des siècles, le Dieu tout puissant[1]. »

On excusera la longueur de la citation : mais il fallait bien permettre au lecteur de juger par lui-même la qualité des emprunts de Félicité, lorsqu'il veut s'imaginer la céleste Jérusalem, et ce que devient sous sa plume, en ce cas, la généreuse abondance du mystique : « *Sic Deus dilexit mundum ut filium, etc.* Oh ! quand nous sera-t-il donné de l'aimer, de le louer, de le glorifier éternellement dans la compagnie des esprits célestes, des intelligences bienheureuses, avec une ardeur toujours croissante, loin de cette terre de douleur et de péché, dans le sanctuaire de paix, la céleste Jérusalem, où les justes embrasés de tous les feux de l'amour, resplendiront comme le soleil, et éternellement s'enfonceront, se perdront, s'abîmeront dans les cœurs de Jésus et de Marie comme dans un océan de délices et d'enivrantes voluptés[2]. »

L'emprunt est évident, et par instants il est textuel ; mais que ce résumé semble sec au regard des tendres et riches effusions de Louis de Blois ; et qu'il le paraîtrait davantage si, pour abréger, nous n'avions dû supprimer, dans la citation du *Miroir des Religieux* qui précède, les poétiques images qui font étinceler de pierres précieuses, de perles et de l'or le plus pur les murs de la céleste Jérusalem ; ou encore celles qui évoquent les plus rares jouissances de l'œil, de l'oreille, de l'odorat, et du goût, et la grâce nouvelle du printemps en sa fleur, pour faire de très loin pressentir l'ineffable douceur de la cité divine[3] ! Félicité de La Mennais n'a rien d'un mystique heureux ; et lorsqu'il s'agit de décrire les enchantements du ciel, son imagination se détourne et se tait.

V

En voulez-vous l'explication ? Il vous la donnera lui-même dès le 3 avril suivant. En cette semaine de Pâques où l'Église glorifie la résurrection du Sauveur et sa triomphante entrée dans la gloire, il s'efforce de vivre et d'exprimer les

1. *Le Guide spirituel*, etc., chap. v, pp. 89-95.
2. Gournerie, pp. 46-47.
3. *Le Guide spirituel*, etc., chap. v, pp. 89-95.

joies dont le cœur du chrétien doit vraiment resplendir « dans ces saints jours, dans ces jours du triomphe de notre Roi, où tout parle à l'âme pour l'élever, la consoler, l'animer, la fortifier[1] ». Quel fruit en aura-t-il tiré ? Ah ! sans doute il s'excite aux divins transports. Disons à Jésus, « comme Marie, du fond du cœur, *Rabboni*, ô mon maître ! Après nous être enivrés de sa croix, enivrons-nous de sa gloire ; suivons-le dans la céleste Jérusalem et jusque dans le sein de son Père, pour l'y louer, l'y bénir, l'y aimer, l'y adorer à jamais, en union avec ces esprits d'amour qui veillent autour de son trône, s'embrasent, se nourrissent, s'abreuvent de ses feux, et font éclater aux pieds de l'Agneau, dans leurs ineffables transports, un éternel hosanna[2] ! » Mais d'abord le nom de Marie n'est là que parce que, en de fort belles pages, d'ailleurs, le *Guide spirituel* oppose Marthe à Marie. « Marie, instruite de bonne heure à se dérober à la multitude des pensées inconstantes et légères ; Marie, occupée d'un objet unique, et avec un cœur toujours paisible, brûlant de s'unir au souverain bien, est d'une beauté bien plus parfaite » que « Marthe, animée par une volonté droite, mais distraite par les œuvres extérieures, et agitée par une foule de pensées et de soins divers[3] ». Et quant à l'évocation de la céleste Jérusalem, on y a reconnu sans peine, en seconde épreuve, la traduction résumée des quelques pages du *Guide* rappelées tout à l'heure.

C'est lui-même qui va parler maintenant, lui, et non plus ses souvenirs. Vainement s'est-il efforcé vers l'amour divin et la joie ; même en ces jours d'élection, la nature est rebelle et silencieuse en lui : « *Hélas ! mon Sauveur, est-il bien vrai que je vous aime ? Si je vous aimois, serois-je si faible, si tiède, si languissant dans votre service ? Si je vous aimois, aimerois-je autre chose que vous ? Si je vous aimois, m'aimerois-je encore moi-même ?* Oh ! faites, faites que je me haïsse, afin que je vous aime, et que je n'aime que vous, ô Dieu qui êtes amour[4] ! » A ces appels, où retentit la voix même de Félicité, sachons reconnaître son cœur. Mais l'invocation retombe : l'offrande n'est pas acceptée : « Priez pour moi, mon tendre ami, mon frère, *priez pour ce pauvre pécheur*

1. Gournerie, p. 50.
2. *Ibid.*
3. *Le Guide spirituel*, etc., chap. vii, pp. 146-147.
4. Gournerie, pp. 50-51.

qui voudroit aimer, et qui ne trouve en lui que froideur et sécheresse ; encore une fois, priez pour lui, comme il priera lui-même pour vous... » Et il signe : « Votre pauvre frère et fidèle ami [1]. » Malheureux, en effet, que tous ses fervents désirs ne peuvent arracher à la triste, à l'inquiète et désolée préoccupation de lui-même.

Vainement pour le rapprocher de Dieu, pour lui donner la ferveur sensible, ceux qui le dirigent alors cherchent à ranimer chez lui cette dévotion à Marie dont, enfant, sous l'influence et par la vertu de Mme des Saudrais, le petit orphelin avait été si pénétré. « Humble mère de mon Sauveur, je me mets sous votre protection au pied de la croix [2] », écrivait-il le lendemain de sa tonsure, le 17 mars. Et, le 21 mars, l'abbé Jean, suivant son dessein, mandait à l'abbé Bruté : « N'oubliez pas, je vous en prie, de m'envoyer la consécration à la Sainte Vierge que je vous ai demandée et que vous m'avez promise. Je veux que tous les trois, vous, mon frère et moi, nous la récitions, et que nous nous retrouvions ensemble dans le sein de notre bonne mère. Oh ! qu'on doit y être bien ! Allons-y, allons-y donc bien vite [3] ! » Ainsi l'abbé Jean jetait, sous l'invocation de la Sainte Vierge, les fondements d'une *congrégation* affiliée à la fameuse *Congrégation* du P. Delpuits, à laquelle il appartenait ; les trois premiers membres en étaient lui-même, son frère et l'abbé Bruté. « Tous les soirs, écrivait-il à ce dernier le 22 avril 1809, nous réciterons, en union avec vous, l'excellente petite prière à la Sainte Vierge [4] » ; et, peu de jours après, le 1er mai, Félicité de La Mennais encourageait leur correspondant habituel à l'exécution d'une œuvre dont il imaginait le plan : « Ne remarquez-vous pas que la dévotion à la Sainte Vierge s'affaiblit chaque jour, comme tout le reste ? Si l'on pouvait la ranimer un peu ! Voilà ce que nous désirerions ; (*ah ! de tout notre cœur !* ajoute l'abbé Jean) mais comment ? Croyez-vous qu'un petit volume bien choisi, bien imprimé, pût contribuer à répandre le culte et l'amour de cette bonne Mère ? Mon cher ami, c'est un bouquet qu'il faut que vous lui présentiez ; cela vous coûtera peu, vous êtes si plein d'idées et de sentiments, tous les

1. Gournerie, p. 51.
2. *Ibid.*, p. 46.
3. *Ibid.*, p. 47.
4. *Ibid.*, p. 56.

plus vifs, les plus doux, les plus aimables, les plus tendres !... Si vous goûtez cette idée, nous pourrions vous fournir une très belle prière de Blosius [1]. La consécration de M. Boudon terminerait très bien l'ouvrage [2]. » Il revient à la charge quelque temps après : « J'aimerois bien ces *heures de Marie*, écrit-il dans une lettre inédite à l'abbé Bruté ; vous en déciderez, et en attendant, mettez-moi, cher ami, dans vos prières aux pieds de cette bonne mère commune, que nous n'aimerons, que nous ne bénirons jamais assez. [3] »

Voilà sans doute de l'humilité, de la tendresse, et de l'onction. Mais prenons garde : Félicité va se charger de nous éclairer sur son cas.

Le *Guide spirituel*, — jamais certes il n'avait mieux mérité son double titre puisqu'en conduisant par la main Félicité jusqu'à l'autel, il lui avait si souvent présenté comme un fidèle miroir de son âme — le *Miroir des âmes religieuses* était achevé d'imprimer à la fin de mars 1809. L'abbé Jean envoyait à l'abbé Bruté son exemplaire le 8 avril, et, comme s'il eût voulu accuser davantage le rôle de Louis de Blois pendant ces mois décisifs, il chargeait son correspondant de remettre un autre exemplaire au jeune homme qui avait pris la tonsure avec Félicité, recommandant les traducteurs à ses prières. « J'espère, mon ami, que vous serez content de Louis de Blois : il est si pieux ! si saint ! Il parle du bon Dieu avec un amour si vif, avec une onction si pénétrante ! Les maximes les plus pures de la vie spirituelle coulent de sa plume, ou plutôt sortent de son cœur, avec une douceur ineffable, comme le lait du sein d'une nourrice. Tenez, j'aime de toute mon âme ce bon Louis de Blois [4]. » Commentaire honnête, édifiant et sage, tel qu'on pouvait l'attendre de Jean-Marie. Passons maintenant à son frère.

L'abbé Bruté avait, pour satisfaire au vœu des traducteurs, envoyé quelques observations sur la traduction de Louis de Blois. J'imagine que l'excellent prêtre n'attachait pas à ses remarques plus d'importance qu'elles n'en méritaient ; qu'il ne se piquait nullement de littérature, et n'avait voulu que montrer son zèle et témoigner de l'attention qu'il

1. Louis de Blois.
2. Gournerie, pp. 58-59.
3. Inédit.
4. Gournerie, pp. 51-52.

avait mise à sa lecture. Féli se chargea, sans attendre, de la réponse; et, comme de juste, il lui prouva dans les formes qu'il n'y entendait rien. Les critiques de l'abbé Bruté sont reprises une à une et réfutées péremptoirement, avec cette terrible humilité dans laquelle s'enchâsse à ravir un amour-propre au moins littéraire, invincible. C'est le 1er mai 1809, un mois et demi à peine après la tonsure, ne l'oublions pas, que Félicité vient défendre sa traduction. Il commence, bien entendu, par les formules de politesse qui sont de mise en telle circonstance : « Combien nous vous savons gré, cher ami, d'avoir bien voulu donner quelques instants à l'examen de notre petit livret, et combien nous regrettons qu'il n'ait point passé entre vos mains avant l'impression[1]. » Déjà, dans l'expression de ces regrets, j'entrevois quelque ironie : ce qui suit, où rien ne reste des observations de Bruté, ne les justifie point du tout. Pour en bien sentir le mordant, comme aussi pour interpréter exactement ce qui va suivre, il n'est pas inutile de se rappeler l'extrême négligence en fait de syntaxe dont témoignent outre mesure les lettres du cher Bruté. Les verbes s'y évanouissent, les mots s'y poussent au petit bonheur, les incorrections y foisonnent. Après cela, que peut bien signifier ceci ? « C'étoit, c'étoit à vous de traduire ce bon Louis de Blois, si doux, si pieux, si tendre[2]. » — Mais je veux que notre Féli n'ait songé qu'aux exquises qualités du cœur de son ami Bruté; en sera-t-il de même ici ? Le critique improvisé n'a pas approuvé les perles et l'or dont Blosius couvre la cognée qui doit renverser l'arbre figurant nos vices. « Une cognée ornée de perles et toute brillante d'or seroit, en effet, une très mauvaise cognée, accorde Féli; mais ne seroit-ce pas une cognée très précieuse, et Blosius a-t-il voulu dire autre chose ? Voilà pour le fond; mais c'est bien peu de chose ici que le fond, si effectivement le goût est blessé de l'expression. *A cet égard, nous avons toutes les raisons possibles de nous en rapporter au vôtre;* permettez, toutefois, que nous vous rappelions ces *harpes d'or*, que l'on met entre les mains des séraphins, et qui font, ce nous semble, un assez heureux effet pour l'imagination[3]. » Cette fois, l'ironie pré-

1. Gournerie, p. 56.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, pp. 57-58.

cède de trop près la leçon pour qu'on s'y méprenne. — La riposte, du reste, ne s'arrête pas là : Bruté regrettait l'absence du texte latin et le changement du titre; on lui répond par l'autorité du Père abbé de la Trappe, et la nécessité de procurer « plus de lecteurs à ce pauvre *Guide*, lequel, sous son ancienne dénomination, n'auroit probablement *guidé* que fort peu de personnes[1] ». On lui concède que ses observations sur les pages 44, 45, 48 sont parfaitement justes; mais c'est pour lui faire mieux entendre qu'elles n'ont pas le sens commun : « Nous nous sommes bornés à traduire le plus littéralement possible, non seulement ces endroits, mais tout l'ouvrage, persuadés qu'il n'y avait qu'à perdre à s'éloigner de cette si douce et si aimable simplicité[2]. » Puis, on défend en grammairien et en styliste quelques expressions critiquées : « *Rasséréner* avoit vieilli (*c'est le* Dictionnaire de l'Académie *qui nous l'apprend*) [la remarque est de l'abbé Jean], mais il a repris faveur, et La Harpe, je crois, s'en est servi : d'ailleurs, je ne sais pas trop quel autre mot pourrait le remplacer. — *Émanations* me paroît rendre, mieux que tout autre mot, ce charme attirant, cette impression de grâce et d'amour, ce je ne sais quoi de tendre et de doux, qui sort de l'*Époux* pour ravir le cœur de l'*Epouse*. Marmontel parle quelque part des *émanations célestes de la belle âme de Fénelon*[3]. » Bref, de riposte en riposte, d'humbles protestations en protestations d'humilité, il ne reste rien — mais rien — des critiques de ce pauvre Bruté, et il apparaît clairement qu'il eût bien mieux fait de se taire. Après cela, on peut écrire sans que l'amour-propre en souffre : « Je suis tout honteux, moi, pauvret, de n'être pas entièrement de votre avis (admirez l'euphémisme : *pas entièrement* quand on a tout rejeté), mais je serois encore plus honteux, cher ami, de ne pas vous le dire librement, car ce seroit témoigner que je fais quelque cas de ce que je puis penser ou dire, ce qui seroit en vérité bien fou, quoique par cela même peu surprenant[4]. »

J'avoue constater ici l'amour-propre. Féli croit très sincèrement témoigner son humilité : le document n'en est que plus convaincant. Il se fait humble ? Vains efforts ! En ses

1. Gournerie, pp. 56-57.
2. *Ibid.*, p. 57.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 58.

heures vraiment consacrées, en ses plus ferventes extases — celles du moins qu'il a crues telles — il ne s'est jamais renoncé. Obscurément, il le sent bien : l'invincible obstacle est en lui. Sur les maisons dont quelque affaissement du sous-sol menace la stabilité, les architectes prévoyants font poser ces muets *témoins* dont la déviation permettra de mesurer l'écartement des murs et le déplacement du terrain. S'il est vrai, comme l'a clairement vu le génie perçant de Pascal, que la vie creuse en chaque être humain ces deux effrayants abîmes, le désespoir et l'orgueil, on peut dire que La Mennais fut, dans toute l'acception du terme, un *témoin* de l'humanité. Nul ne vécut plus spontanément, avec une plus douloureuse sincérité, la double misère humaine : c'est par là surtout qu'il est grand. Telle note du *Guide spirituel* prendra tout son intérêt si l'on veut bien y découvrir ce qu'elle est effectivement : une confession franche, à peine voilée, mais si tristement suggestive, de ce mal congénital qui pèse sur les fils d'Adam : « L'homme, gémit-il, a besoin d'être humilié, humilié *à tous les instants, parce qu'à tous les instants il y a en lui je ne sais quoi de rebelle qui aspire à s'élever sans mesure comme sans raison. Il faut qu'il sente sa faiblesse pour ne pas s'enorgueillir de sa force.* Toujours extrême et jamais à sa place, *s'il ne rampe dans la boue, il se perd dans les Cieux.* Étrange condition, où la vertu même devient un piège, où les chutes sont un remède, et presque un bonheur[1]. » Cette condition est la sienne. Ne nous confessait-il pas tout à l'heure que son amour-propre croissait, que son orgueil renaissait sous le couteau même ? Mais alors, quel désespoir ! Car il le sent ; si sa désolation intérieure l'abandonne, l'orgueil l'emporte ; et si, d'autre part, il n'entrevoyait, dans cette désolation même, la « perfection en espérance », avec les joies qui s'y attachent, que lui « resteroit-il que le désespoir ? Orgueil, désespoir, voilà donc les deux grands écueils de la vie humaine[2] ». Ce sont du moins ceux de sa vie. Ici, nous avons atteint les assises mêmes du tempérament, le fond immuable de l'âme, le silencieux, mais exact *témoin* de la faiblesse humaine et de cette grande ruine qu'un jour il nous faudra décrire.

1. *Le Guide spirituel*, etc., chap. VII, pp. 158-159, n.
2. *Ibid.*, pp. 158-160.

CHAPITRE IV

LES ORDRES MINEURS (1809-1810)

I. La chimère monastique. — Les tourments de Félicité : le romantisme de la croix. — III. Avant les ordres : l'exaltation. — IV. Après les ordres : la dépression.

I

Le premier pas de Félicité de La Mennais vers l'autel, en mars 1809, avait déterminé chez lui moins le goût résigné des souffrances intérieures, de la sécheresse et de la croix, que la curiosité de l'obstacle. L'abbé Bruté le lui désignait à demi-mot, après la lettre du 1er mai 1809, dans l'amour-propre même, dans le goût polémique dont témoignaient les *Réflexions*. A cette leçon discrète Félicité de La Mennais répondait en ces termes : « Trop bon ami, comment vous exprimer ce qu'a senti mon pauvre cœur en lisant votre petit billet? Ah! que vous avez bien raison, et qu'une seule page, une seule ligne, un seul mot de saint François de Sales ou de l'*Imitation* est au-dessus de ces tristes et contentieuses brochures qui ne savent que flétrir et dessécher l'âme, et la mienne surtout, déjà si froide, si aride. Mon Dieu! qui m'a jeté dans cette malheureuse voie? L'orgueil, oui, l'orgueil je le sens, je le reconnais tous les jours. Priez, mon tendre frère, priez, je vous en conjure, pour ce misérable qui devrait être, qui est, oui, je le dis dans la sincérité de mon cœur, plein de

confusion, d'avoir seulement songé à faire entendre sa voix dans l'Église, lui que l'Église ancienne eût à peine admis au nombre des pénitents, et qui n'aurait pas assez de la vie pour pleurer une seule de ses fautes[1]. » Mais, si cette forme spéciale et si répandue de l'orgueil, le goût du succès littéraire, de la discussion et du triomphe de la plume a tari les sources divines, n'est-ce pas en y renonçant qu'on goûtera enfin l'enchantement tant souhaité du paisible et pieux amour ? Ah ! sans doute; et de quelle ardeur le minutieux grammairien, l'irréprochable styliste de tout à l'heure, se juge prêt, maintenant, à délaisser l'étude pour gagner à ce prix l'amour ! Comme il aimerait à n'être « rien, absolument rien, tout entier perdu, abîmé, anéanti dans cet immense tout de son Dieu », où l'appelle « l'inexprimable dégoût de tout ce qui n'est pas ce grand Dieu[2] » !

Seulement, il a beau se consumer dans son désir du souverain bien qu'il espère : l'obstacle est en lui invincible, et toujours debout : aux aspirations vers Dieu, répond ce besoin de *divertissement* où l'orgueil humain se complaît, et que Pascal décrivit si bien ; le voilà donc partagé entre le ravissant mirage qui l'attire et le désespère, et les sollicitations sensibles qui le détournent et, le dispersant, l'éloigent du seul bien véritable; écoutons parler ses désirs mêlés de gémissements : ils sont ceux de l'humanité : « Comment donc se fait-il que tout m'ébranle, que tout m'entraîne, que tout me pousse hors de ce centre où la douce main de notre bon Maître cherche à me fixer dans un délicieux repos ? Il faut bien que je le dise encore une fois, c'est l'orgueil qui m'agite et tend sans cesse à me séparer du Bien-Aimé. Oh ! qui me donnera de m'attacher à lui uniquement, en toute humilité et simplicité ! qui me donnera d'entrer comme vous, cher ami, dans cette nuit de la foi où disparaissent les vains fantômes de l'amour-propre et de l'imagination ! Qui répandra sur mes lèvres arides quelques gouttes de ces eaux pures et vivifiantes, qui éternellement jaillissent de la fontaine d'amour ! O douce fontaine : fontaine de joie, de délices et de paix, je t'aperçois de loin, comme au travers d'un nuage, et mon cœur, malgré sa misère, s'épuise de désirs et défaillit

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, pp. 22-23.
2. *Ibid.*, p. 23.

dans l'ardeur de se plonger et de se perdre à jamais dans tes ravissantes profondeurs[1] ! »

Alors, comme tous les malades de l'âme, il s'imagine que la cause de son mal n'est pas en lui, mais hors de lui ; que la vie solitaire, en l'arrachant à l'attrait des funestes biens qui l'appellent, ranimerait enfin son cœur. Après avoir protesté de sa résolution d'être dans les mains de la Providence « comme un petit enfant qui n'a point de volonté et qui obéit à tout sans résistance », il ajoute : « Toutefois, il me semble que la solitude me serait bonne, il me semble entendre une voix qui m'appelle au désert[2]. » Mais, partagé entre cette nouvelle vocation et celle dont il craint déjà d'avoir éprouvé l'insuffisance, il ne sait point vouloir, et confie sa destinée, en tremblant, à des mains étrangères : « D'autres en décideront, et pour moi, il ne me reste qu'à dire du fond du cœur : *Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam*[3]. » Hélas ! il se renonce moins qu'il ne renonce à l'effort viril qui seul, n'en doutons pas, l'aurait véritablement sauvé !

Ainsi les premiers désirs de la solitude chez Féli se lient à ce qu'il croit être le dégoût des lettres et des études. Toujours en quête des consolations spirituelles dont il est avide, à la suggestion de Bruté, il accuse les travaux auxquels il s'est consacré, la brochure des *Réflexions*, surtout de ses sécheresses intérieures. L'abbé Jean, qui le dirige alors, le connaît mieux que lui-même ; et d'ailleurs comment, si actif, si infatigable, accepterait-il sans la combattre l'idée de voir son frère entrer dans quelque ordre contemplatif ? C'est l'imprudent abbé Bruté qui, sans y songer sans doute, a le premier semé l'idée qui germe et commence à solliciter et tourmenter Félicité ; c'est donc à lui que Jean-Marie écrit pour l'engager à réparer le mal en détournant l'imagination de Féli des voies dans lesquelles il s'égare ; prêtre il le veut, mais non pas moine, et c'est une chimère à ses yeux que cette double vocation entre les deux alternatives de laquelle son frère « pieux comme un ange » va désormais pendant de longs mois hésiter dans l'angoisse et dans la douleur. Il se refuse donc à lui conseiller « de prendre pour lui *la meilleure part* et de laisser à d'autres le soin de tout le reste : mais pensez-vous qu'il

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, pp. 23-24.
2. *Ibid.*, pp. 24-25.
3. *Ibid.*, p. 25.

ait reçu tant de talents, et que Dieu ait permis qu'il ait acquis des connaissances si étendues, pour n'en faire aucun usage ? Pour moi, je ne le croirai pas facilement. D'ailleurs, dans *les jours mauvais*, peut-on, sans des raisons extrêmement fortes, refuser de combattre *les combats du Seigneur?* Les anciens solitaires ne s'empressaient-ils pas de renoncer aux douceurs du repos, et de quitter le jardin de délices où ils s'étaient retirés, lorsque l'Église, attaquée de toutes parts, les appelait à sa défense ? Mourir les armes à la main, sur le champ de bataille, n'est-ce donc pas un sort assez beau, et nous est-il aujourd'hui bien permis d'en chercher, d'en désirer un autre[1] ? »

Sans doute il faut s'efforcer avant tout de connaître les desseins de la Providence, car elle conduit certaines âmes par des voies cachées, et souvent douloureuses, « jusque dans le cellier divin où elles s'enivrent des pures délices de l'éternel amour[2] ». C'est le rêve de Félicité, d'être un de ces heureux élus, que ses peines intérieures désigneraient à ce ravissant avenir; pour lui Jean-Marie n'y croit guère; il connaît assez bien son frère pour déterminer les sources de cette prétendue vocation : un mot imprudent de Bruté, sur le terrain tout préparé par le commerce du *Guide*, et l'échec des espérances que l'on fondait sur la tonsure, ont fait germer ce grand besoin de vie monastique et de contemplation solitaire. Cela passera, pourvu qu'on ne souffle pas sur une flamme jeune. Aussi l'abbé Jean veut-il prévenir toute imprudence de Bruté : « les imaginations vives s'exaltent si facilement et quelquefois vont si loin[3] ! » Celle de Féli lui montre les périls au dehors : quelle erreur ! Il les porte en lui; il les emporterait dans la solitude : « Une crainte excessive des périls auxquels on est exposé en vivant au milieu des hommes n'est pas toujours une raison pour les fuir. Si la solitude a ses attraits, n'a-t-elle pas aussi ses dangers, et en se renfermant en soi-même, n'y est-on pas encore environné d'ennemis ? Le plus dangereux de tous, l'orgueil, ne nous y poursuivrait-il pas ? et si nous sommes condamnés à le trouver partout, il faut bien nous résigner à le combattre sans cesse, et vraiment il ne serait pas raisonnable de renoncer à faire le bien,

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, pp. 26-27.
2. *Ibid.*, p. 28.
3. *Ibid.*

de peur de tirer vanité du peu de bien qu'on pourrait faire[1]. »

L'âme simple et droite de Jean-Marie entrevoit quelque subtil détour de l'amour-propre dans ce goût de la solitude ; l'orgueil y trouverait son compte, et peut-être aux champs plus qu'ailleurs. Mais surtout, il faut à Féli la distraction de lui-même ; il faut qu'à chaque instant la réalité des œuvres qu'il entreprend, qu'il poursuit et qu'il achève, s'interpose entre sa pensée et les chimères désolées ou trop séduisantes qu'elle engendre. Nul n'est moins fait pour la vie monastique. Aussi, quelques jours après, le 29 juin 1809, Jean-Marie renouvelle-t-il ses instances auprès de Bruté : « Dans votre réponse à Féli, écrit-il, je vous le demande en grâce, ne mettez rien qui puisse enflammer une imagination si vive[2]. » Mesurons l'étendue de ses craintes à l'insistance de ses recommandations. L'abbé Bruté, du reste, entra tout de suite dans ses vues ; il s'excusait le 2 juillet 1809 de n'avoir pas encore répondu à Félicité : « je n'ose commencer », disait-il ; et, dans cette manière un peu contournée qu'il aimait, il ajoutait : « Je voudrais si bien lui prouver qu'il faut qu'il se sacrifie jusque dans les moelles, et le mettre hors de toute espérance et assurance en ses plus chères pensées ! Je ne m'en sens pas capable. Et puis, le cœur même en souffre, car j'ai trop de peine à me réduire moi-même, contre toute ma répugnance, à cette vie active où je crois que nous devons nous perdre et oublier, contre tous les plus doux attraits du fond de l'âme. Je ne sais commencer à lui écrire[3]. » Puis, après avoir rappelé combien il était nécessaire, dans les circonstances présentes, de posséder à fond la matière de l'Eglise, il ajoutait, condamnant par là même ce dégoût de l'étude qu'accusait récemment Félicité de La Mennais : « Étudiez, étudiez, étudiez, vous et Féli, qui doit être tout revenu, sans y avoir été, de ces délicieux asiles que leurs saints habitants quittaient pour revenir dans les grandes villes, en des temps comme ceux-ci[4]. » Jean-Marie était servi à souhait : « Ce que vous mandez à Féli est excellent ; je l'approuve beaucoup[5] », répondait-il à Bruté le 4 juillet.

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, pp. 28-29.
2. Gournerie, p. 72.
3. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 40.
4. *Ibid.*, p. 41.
5. Gournerie, p. 12.

II

Ainsi exhorté, entraîné de deux côtés à la fois, et sans doute aussi par l'abbé Vielle, Félicité de La Mennais revient donc à l'étude. Dès le 20 juillet il s'enquiert des ouvrages de Semler sur la critique sacrée, et de tous ceux qu'on pourra connaître sur cet objet, en quelque esprit et en quelque langue qu'ils soient écrits [1]. Quelques jours après il demande l'*Euripide* de Beck, et l'*Essai d'un nouveau cours de langue allemande, contenant le poëme des quatre âges de Zacharie*, chez Caillot, rue du Cimetière-Saint-André, numéro 6. Il voudrait aussi savoir ce que c'est qu'Andran, quel homme, et le cas qu'on en fait comme savant [2]. On jugera de la variété des objets dont il s'occupe — encore suffisent-ils mal à son activité d'esprit — par les *desiderata* suivants qu'il exprime : « Sur la géologie, que penser de ces couches superposées et formées de coquillages qui s'éloignent d'autant plus des espèces connues qu'ils sont plus éloignés de la surface du sol ? — Chronol. de l'Hébreu et des Septante, laquelle faut-il adopter ? — Création : peut-on se passer du système de Deluc, qui considère les six jours comme six époques indéterminées ?

« Critique sacrée. — Quels sont les ouvrages fondamentaux, et ceux qui ne sont qu'utiles, et à quel degré ? — Que pense M. Garnier du système de lecture de Masclef ? — La connaissance des points massorethiques est-elle indispensable ? Note des meilleurs ouvrages sur les langues orientales. Plan d'étude, méthode à suivre [3]. »

Mais il ne renonce pas, pourtant, à ses goûts solitaires, à ses peines, à son incertitude entre deux vocations opposées. Toujours et surtout incapable de prendre une décision ferme, il charge Jean de consulter Saint-Sulpice. Car il ne sait, maintenant, s'il lui convient de faire le second pas dans le sacerdoce, et de recevoir les ordres mineurs, comme son frère

1. Gournerie, pp. 4-5.
2. Blaize, t. I, pp. 59-61.
3. *Ibid.*, pp. 63-64.

aîné l'y engage. « Mille choses bien tendres au bon M. Millaux; je lui écrirai incessamment[1] », déclare à Bruté Jean-Marie, le 20 juillet 1809 : on devine à quelle intention, et quelles questions il va poser au sage et pieux sulpicien. Vainement Bruté voudrait-il Jean pour compagnon à Paris ; comment abandonner Féli tout désemparé, puisqu'il est son unique appui ? « J'ai mille raisons bien fortes et bien tristes qui me condamnent à rester ici[2]. » Entendons-les à demi-mot.

Une lettre de Féli à Jean nous montre ses angoisses et les douleurs que lui coûta cette seconde décision : « La réponse de M. Millaux est consolante sous certains rapports : elle suffit pour tranquilliser sur la nature d'une vocation qui aurait pu sembler douteuse. D'un autre côté, mes inclinations s'accordent assez avec le parti qui te paraît le meilleur, et en somme tu as bien fait d'envoyer mes noms[3]. » Sous certains rapports — vocation douteuse — en somme — que de réserves, et combien Jean-Marie dut éprouver fortement à cette lecture les dangers de la situation ! J'en trouve sur le manuscrit un bien inquiétant indice. Au courant de la plume, Félicité d'abord avait écrit : la réponse de M. Millaux « suffit pour tranquilliser sur la *réalité* d'une vocation qui aurait pu sembler douteuse[4] ». Puis après réflexion il avait, en surcharge, substitué le mot *nature* à l'expression *réalité*. L'hésitation entre la vocation du prêtre et la vocation monastique dissimulait donc une hésitation plus profonde entre la vie religieuse et la vie moins engagée du fidèle et pieux chrétien. On mesurera mieux maintenant la portée des lignes qui suivent : « Il y aura cependant bien des choses à considérer d'ici le mois de septembre ; de nouveaux délais seront peut-être nécessaires : il ne faut rien brusquer, ni rien négliger surtout pour apporter les dispositions convenables à une action si grande et qui en exige de si parfaites[5]. »

Il fallait une raison bien grave pour arracher Jean-Marie à la Bretagne dans des conditions semblables : l'arrestation du Pape et l'urgente nécessité de régler directement, et non par la poste, peu sûre, le destin des *Réflexions*, lui imposa

1. Gournerie, p. 5.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. Blaize, t. I, pp. 51-52.
4. *Manuscrit autographe* de la lettre ci-dessus. Inédit.
5. Blaize, t. I, pp. 51-52.

cependant, au mois d'août, le voyage de Paris. Il le fit en compagnie de l'abbé Bruté, et en profita pour entrer avec lui en retraite à *la solitude*. L'occasion s'offrait à souhait pour Féli de marquer à son frère son éloignement du monde, et son goût toujours persistant de la vie cachée : « Au moment où je t'écris, mon cher Jean, vous êtes probablement en retraite, et tout entourés de saints, au milieu desquels il est si doux de s'occuper du bon Dieu, et de se reposer encore une fois dans son sein, loin de ce monde auquel le grand apôtre était crucifié, dans un silence et dans une paix pleine d'amour. » Retraite loin du monde, repos en Dieu, silence, amour et paix, n'est-ce pas là tout l'idéal si vainement poursuivi par Féli ? « Toutefois, ajoutait-il, vous n'aurez pas, j'espère, tellement oublié toutes choses, que vous ne vous soyez quelquefois l'un et l'autre souvenus de votre pauvre frère, en présence de son Dieu qu'il a tant offensé, et j'ai cette douce confiance que vos prières contribueront à lui obtenir miséricorde [1]. »

Tout oublier, afin de retrouver Dieu dans ce parfait oubli du monde, voilà son espoir et son rêve. Le 30 août, il traduit vivement son dégoût de la laideur morale qu'il découvre en l'humanité ; et c'est pour en venir, naturellement, à célébrer les charmes précieux des secrets réduits et des solitaires retraites : « Tout ce que je vois et entends m'attriste et me dégoûte et me serre l'âme de plus en plus. Oh ! qui me donnera les ailes de la colombe pour m'envoler dans la solitude ! *Felices nemorum, terque quaterque felices !* Mais Dieu le veut, il faut écarter cette idée au moins pour quelque temps : *Tua, non mea fiat voluntas* [2]. »

Que votre volonté soit faite et non la mienne : ce cri s'élève de son cœur, de son cœur altéré d'amour, et pour qui la résignation n'est qu'une étape nécessaire vers le bonheur dont il veut goûter les délices. Est-ce le vrai renoncement ? Certes, il en est loin encore, celui qui ne saurait dire : Seigneur, la croix durant l'éternité avec vous, plutôt, s'il était possible, qu'une éternité de bonheur de laquelle vous seriez absent. Aussi Féli n'est-il pas véritablement résigné : « Vraiment, voilà comme nous sommes, nous autres, nous voudrions

1. Blaize, t. I, pp. 59-61.
2. *Ibid.*, p. 61.

trouver ici-bas du repos, et arriver au terme sans éprouver les fatigues du voyage. Quelle lâcheté ! *et pourtant nous voilà ;* c'est humiliant, c'est désolant [1]. »

C'est exactement son état. Il demande au Maître, avant l'épreuve, les forces qui lui manquent ; à cette condition il acceptera la croix, ou se verra du moins capable de la porter : « Demandons du fond du cœur au bon Dieu qu'il nous relève, et qu'il appesantisse ensuite sa croix sur des chrétiens assez faibles pour redouter ce gage sacré de leur salut et de son amour [2]. » La croix, signe d'élection, est en effet tout son recours, dans sa déplorable misère ; mais il frémit en l'embrassant, et combien vite il en abandonne les amères joies, pour retomber dans ses emportements ou dans ses désolations ! « Oh ! que nous sommes loin de l'esprit des saints ! la croix, la croix, et encore la croix, et toujours la croix, jusqu'au moment où elle-même nous ouvrira les portes de l'éternité, et où nous entrerons pour jamais dans ses ravissantes profondeurs [3]. »

O crux ave, spes unica. Salut ô croix, espoir unique ! paroles abondantes en signification morale, où tout le christianisme est en résumé contenu. Mais qu'il s'en faut que de brusques élans suffisent à en réaliser l'esprit ! Qu'il s'en faut qu'un désir sincère de l'éternelle gloire suffise à former je ne dis pas les saints, mais, tout simplement, les fidèles ! Car être fidèle à la croix, c'est aimer, c'est chérir son mal, et surtout ne vouloir que lui ; c'est se pencher sur sa blessure pour l'écouter sans s'y complaire, tant sont doux, à celui qui aime, les maux, les tourments qu'il endure pour l'amour de l'objet aimé. Si donc vous entendez quelqu'un invoquer à grands cris la croix, cherchez s'il ne se complaît point en l'espoir d'un bonheur humain, et s'il ne poursuit pas, à travers les épreuves qu'il invoque, le soulagement de ses peines temporelles : car alors, il appelle bien moins qu'il n'écarte et qu'il ne rejette l'instrument sacré du salut.

C'est le cas de Félicité : s'il aspire à la solitude, c'est afin de rejeter un trop lourd fardeau de douleur ; et s'il consent à y renoncer, c'est pour se débarrasser plus sûrement du poids qui l'oppresse et l'accable ; s'il invoque la croix, c'est qu'en

1. Blaize, t. I, pp. 61-62.
2. *Ibid.*, p. 62.
3. *Ibid.*, p. 62.

lui rendant la ferveur sensible, il croit qu'elle le délivrera. J'ai beau chercher, c'est toujours lui, c'est lui toujours que je retrouve, ardent à rêver le bonheur pour lui-même, impatient d'y atteindre et las des détours du chemin.

Et maintenant, si son frère va rendre visite aux Pères Trappistes du Mont Valérien, voyez comme il se pousse au premier plan, et rêve encore à ce propos de la vocation monastique, remède possible à ses maux : « J'espère que tu ne manqueras pas de te ressouvenir de moi chez ces bons solitaires de Sennart, au milieu desquels il serait si doux de vivre et de mourir. Tout ce que je regrette (mais je le regrette bien vivement) c'est de n'être pas du pèlerinage, et de n'avoir pas, au moins une fois, vu de mes yeux ces anges du désert, dont j'aimerais tant, quoique indigne, à partager la solitude. Peut-être un jour... mais n'anticipons-pas les temps marqués par la Providence dont la sainte volonté doit être à jamais l'unique règle de nos actions et de nos désirs[1]. » Il est trop clair qu'à ses yeux — en quelques instants tout au moins — la clef du bonheur rêvé se trouve dans un monastère, à la Trappe ou peut-être ailleurs, dans quelque ordre contemplatif, dont la règle salutaire, croit-il, saurait guérir une misère jusqu'ici restée sans remède : « Enfin donc, vous avez vu ces bons Trappistes ; que vous êtes heureux ! Je ne sais cependant s'il n'est pas plus pénible de les quitter qu'il n'est doux de les voir. Il vaudrait mieux ne pas entrer dans le ciel que d'en sortir. Ah ! si le bon Dieu me rendait un peu de santé[2] !... » La Trappe est un paradis ! qu'il est prompt à se construire des paradis imaginaires, qu'il orne de tous les attraits dont son cœur souffrant est avide, et que son génie fait surgir ! Amour profane, il y a dix ans ; le sacerdoce, hier encore ; aujourd'hui, la vie monastique ! patience : nous en verrons d'autres.

Il a des accents d'une mélancolie pénétrante pour dire le charme entrevu de ce repos qu'il espère et dont il célèbre d'avance les paisibles délices : « Quand je vois le soleil se lever, je me dis, c'est le temps du travail qui commence, et j'attends avec impatience le repos du soir ; elle viendra, cette heure du repos, elle viendra et peut-être, et toujours bien-

1. Blaize, t. I, p. 52.
2. *Ibid.*

tôt : *adhuc modicum. Amen, amen, veni Domine Jesu*[1] !... » C'est pourtant la même plume qui, quelque lignes plus haut, racontait avec envie qu'un corsaire armé par les Blaize, Surcouf, Saint-Jouan, venait de rentrer à Perros avec une prise de 300.000 francs, et qui vantait l'adresse d'une opération commerciale dont il avait eu l'idée : en se chargeant d'une assurance il risquait 1.500 francs pour en gagner 2.500. Et de là, sans transition, il passait à l'éloge du Trappiste et de la vie solitaire[2]. O sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant que l'homme !

La retraite qu'il devait faire avant de prendre les ordres mineurs, allait commencer dans les premiers jours d'octobre 1809. Il se préoccupait donc des ouvrages auxquels il pourrait recourir, mais il s'en inquiétait en *artiste* soucieux de connaître les meilleurs artifices pour provoquer en lui l'éveil intérieur attendu ; disposition peu convenable à cette éclosion désirée : « Mon cher ami, écrit-il à Bruté, comment avez-vous fait votre retraite ; quels livres de lecture aviez-vous ; quels autres livres principaux à conseiller en particulier ? J'ai beaucoup de curiosité d'apprendre les meilleurs procédés, mais encore plus de paresse à tirer le meilleur parti de ceux à notre portée[3]. » J'avoue que cette *curiosité*, ces *procédés*, sont faits pour étonner un peu : j'y sens toujours la préoccupation du bonheur, mais du bonheur humain et profane, de ce bonheur sensible qu'une méditation ou quelque remède héroïque ferait naître. Autre illusion de Félicité, de chercher hors de lui les ressources qu'il ne devrait attendre que de lui-même. Aussi, sentant cette paresse intérieure, il continue de s'interroger sur la réalité de sa vocation ; il a si peu d'élan qu'il s'inquiète ; et, tout en se laissant entraîner, il mesure davantage, à distance et séparé des *entraîneurs*, ses abandons et sa faiblesse : « C'est une grande misère, j'en rougis, j'en gémis. *Il me semble que je ferais mieux en telle autre situation*, c'est une tentation pitoyable, comme de trop ressentir un silence et une absence qui est dans l'ordre entre nous sur la terre, et pourtant à laquelle je ne sais plus me faire après ce mois trop heureux que nous avons passé ensemble.

1. Blaize, t. I, p. 66.
2. *Ibid.*
3. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 34.

Que j'aimerais à vivre ensemble[1]... » Il s'abandonne un instant, il s'oublie, et voilà l'homme qui reparaît sous le rôle appris et forcé. Mais il s'en aperçoit, et se ressaisit bien vite : « Ah ! c'est de vivre ensemble en Jésus et de sa vie ici-bas : au ciel nous serons unis et perdus en lui[2]. » Voilà le rêve, et le chemin qui, suppose-t-il, y conduit. La note dominante n'en reste pas moins douloureuse : « Je suis d'une misère désolante. De vos lettres, chers amis[3] ! » La détresse de ce passionné de la solitude est telle qu'il ne peut se passer ni de guide, ni d'appui : il s'effraie d'être avec lui-même, et du moins il lui faut des lettres.

III

Aussi l'abbé Jean ne pouvait-il prolonger sans inquiétude son séjour à Paris. Il revint à Saint-Malo quelques heures sans doute avant que Félicité de La Mennais entrât en retraite. Le 7 octobre 1809, après avoir remercié M. Bruté de toutes les bontés, de toutes les attentions qu'il avait eues pour lui pendant son voyage, il ajoutait : « Voilà un billet de notre saint frère. Son âme est toute ardente de foi et d'amour ; il se perd, il s'abîme en Dieu. Oh ! quelle consolation pour mon cœur ! Quand je pense à ce qu'il était et que je vois ce qu'il est, mon âme tressaille de joie, et mes larmes coulent en abondance. *Misericordias Domini in æternum cantabo*[4]. »

Mesurons, nous ne saurions nous en dispenser à présent, la profondeur des illusions dont se berce ici l'abbé Jean. Le billet dont il parle est évidemment cette lettre tout enflammée d'ardeur que Félicité de La Mennais venait d'écrire pour l'abbé Bruté, le 3 *octobre, veille de Saint-François*, 2e *jour de notre retraite*. Mais il n'en a pas compris la signification exacte et cachée. Le phénomène déjà constaté au mois de mars précédent, à l'époque de la tonsure, s'y reproduit encore

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 34.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Ropartz, pp. 67-78 et 98. Cf. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 30.

une fois : l'attente imaginée du renouvellement total, de la subite métamorphose qu'il espère, provoque chez Félicité des élans dont l'enthousiasme un peu factice n'arrive point à voiler déjà les désillusions prochaines.

L'abbé Bruté, répondant à sa demande d'ouvrages convenables pour sa retraite, avait signalé les lettres du mystique fondateur de Saint-Sulpice, M. Ollier. Nous avons entrevu la vie de ce saint prêtre[1] qui, avant de réaliser l'œuvre à laquelle Dieu l'appelait, avait passé par des sécheresses, par des peines intérieures cruelles, et non sans analogie avec celles de Félicité de La Mennais. « Lisez, écrivait le néophyte à M. Bruté, lisez, cher ami, cette admirable lettre de M. Ollier (la 140e), relisez-la encore, goûtez-la, savourez-la, abreuvez-vous délicieusement de cette ravissante doctrine du pur amour, qu'il ne faut point séparer de celle de la croix, car il n'y a ici-bas d'aimable que la croix, comme notre bon Maître a daigné le bien faire sentir à mon pauvre cœur dans cette retraite[2]. » Son état n'a donc point changé ; mais qu'importe si la doctrine de M. Ollier le console et l'affermit ? Ce qui le charme en effet dans le fondateur de Saint-Sulpice, c'est l'intime union de l'amour et de la croix. Car, puisqu'il possède la croix, il se fait l'illusion qu'il est assuré de l'amour. Et, comme il en cherche une confirmation dans les événements du jour, il se compare à l'Église souffrante : « Oh ! que le bon Dieu aime tendrement son Église ! Voyez, cher ami, comme il l'afflige, voyez avec quel amour il la crucifie ! Sans doute nous devons gémir des souffrances de notre mère, mais sans trouble, sans inquiétude, et nos larmes mêmes doivent être purifiées par je ne sais quelle joie sainte qui naît au fond du cœur, en voyant la parfaite conformité de l'épouse avec l'époux. O mon ami ! nous pleurons sur la terre et les anges se réjouissent dans le ciel[3] ! » Il demande donc « l'amour, l'amour seul avec la croix ». Mais la croix n'est à ses yeux qu'un passage ; et, vers la félicité, toutes ses facultés sont tendues : « Mon ami, mon frère bien-aimé, oh ! quand viendra pour nous cette heure désirée, cette heure où j'aspire sans cesse, qui nous réunira pour jamais à notre Chef, à notre Roi, à notre Père, à l'objet adorable et ravissant de toutes nos affections !... Pauvres Exilés, qui nous rendra la terre

1. Cf. *suprà*, 1re partie, chap. v, p. 128.
2. Blaize, I, pp. 54-55.
3. *Ibid.*, I, p. 55.

natale ? O douce patrie, chère éternité ! Venez, venez, Seigneur Jésus ; mon âme languit, elle défaillit dans l'ardeur de s'unir à vous. O mon trésor ! O tout mon bien[1] ! »

Cette lettre est importante : elle accentue davantage encore l'influence déjà si marquée de Saint-Sulpice sur Félicité. Sous l'inspiration de M. Ollier, il s'est toujours conservé, parmi les Sulpiciens, un petit groupe de mystiques ; et ceux-ci, à l'exemple de leur pieux fondateur, et d'après le modèle de sa vie, ont toujours considéré la croix, les sécheresses et les peines intérieures comme un signe assuré d'élection. Il faut cependant distinguer. Saint-Sulpice vient sans doute appuyer la leçon de Louis de Blois, et confirmer les illusions de son entourage sur la prétendue vocation de Féli. Mais je dis les illusions : car il y a sécheresses et sécheresses. Les unes ont leur principe en nous, mais les causes en sont des défauts ou des faiblesses qu'on peut corriger : Dieu nous ôte ses consolations pour nous punir de notre orgueil, quand nous y avons pris de vaines complaisances ; ou pour punir notre paresse, quand nous négligeons d'en profiter ; ou quand nous recherchons trop les consolations humaines, les plaisirs sensuels ou mondains, pour nous punir de notre attachement aux choses périssables ; ou quand nous manquons de sincérité et de simplicité au confessional, pour nous punir d'avoir « menti au Saint-Esprit[2] ». Successivement, ou toutes à la fois, Féli envisagea ces causes, et s'examinant lui-même, y reconnut l'origine du mal dont il souffre tant. Tout à l'heure il accusait sa paresse ; auparavant, il s'était reproché d'avoir trop aimé les plaisirs du monde, les consolations du monde ; et que de fois l'avons-nous entendu accuser tout haut son orgueil !

La stérilité peut encore tenir à la maladie, mais en ce sens que la fatigue, le surmenage en soit la cause : « Le remède, en cette occurrence, dit saint François de Sales, est de revigorer le corps par quelque sorte de légitime allégement et récréation. » Féli, comme ses directeurs, a envisagé cette cause et recherché par la guérison du corps l'allégement de l'âme. Enfin, il est une troisième source de sécheresses, source inconnue, source bénie peut-être, s'il y faut voir la main de Dieu : nulle cause particulière n'apparaît ; et l'on doit alors,

1. Blaize, I, pp. 54-55.
2. *Saint François de Sales*, ap. de Gibergues, *la Ferveur*, Paris, Poussielgue, 1909, p. 21.

pour retrouver la ferveur sensible, suivre les conseils que voici : D'abord, on doit s'humilier, dire : Poussière et néant que je suis, Seigneur, je ne suis pas digne de vous ; comment m'étonnerais-je que vous me retiriez vos faveurs et vos grâces? On doit ensuite demander à Dieu le retour des consolations en toute simplicité ; car il n'est pas possible d'aimer Dieu vraiment sans souffrir de la soustraction de ses faveurs sensibles. On peut donc se plaindre doucement à Dieu du délaissement où l'on se trouve : ainsi Marie et Joseph, ayant cherché trois jours le divin enfant, finirent par le retrouver ; ainsi Marie-Madeleine, au matin de la résurrection, pleura devant le tombeau vide, tant que le Seigneur se montra[1]. Cette cause encore a été envisagée ; Félicité n'a jamais marchandé avec les humiliations, les gémissements et les larmes.

A quel groupe de causes — défauts, santé, vouloir divin — attribuerons-nous donc les sécheresses de Félicité? Ou ferons-nous comme ses directeurs, et verrons-nous en lui une victime élue du concours de ces trois agents? Il le faut bien, et ce dernier parti s'impose ; mais il ne suffit pas encore à rendre compte de son état.

Les sécheresses peuvent être utiles, car la ferveur sensible n'est pas la vraie ferveur ; l'âme trouve dans la privation des dons sensibles, acceptée avec résignation et douceur, un plus grand mérite et un avancement plus rapide : le chrétien profite et grandit dans la mesure où il se fait violence à lui-même. L'humilité, la souffrance purificatrice, le désintéressement complet d'une âme qui n'agit plus que pour Dieu, l'exercice de la patience, tels sont les principaux avantages de la sécheresse pour le progrès de la ferveur. Que d'âmes, qui se fussent évaporées, comme dit Bossuet, au feu des consolations divines, sont sauvées par la sécheresse !

Mais les sécheresses ne sont pas non plus sans dangers : fatigue, lassitude et découragement guettent le chrétien à ce détour ; et s'il n'a l'énergie de se remettre sans cesse sous les yeux les avantages de son état, de tenir fortement, et sans jamais se décourager, à tous les devoirs de piété, de multiplier autant qu'il pourra les bonnes œuvres, les stérilités sont funestes, et peuvent lentement le conduire à la ruine entière de la foi.

1. De Gibergues, *la Ferveur*, Paris, Poussielgue, 1909.

Or, c'est ici qu'à juste titre je tremble pour Félicité. Ce n'est pas un mal passager, dont le repos et les soins puissent corriger les effets, qui altère sa santé : il porte en lui, dès la naissance, dans son tempérament débile, les traces d'une misère physiologique congénitale et par conséquent incurable : par là ses stérilités sont dès à présent sans espoir. Puis la sécheresse n'est bonne qu'à la condition qu'on demande les consolations avec un grand abandon à la volonté de Dieu et une parfaite pureté d'intention : or Félicité, sans doute, s'efforce à cet abandon ; mais il n'y atteint qu'en paroles. A mille indices, on reconnaît qu'il n'a pu jamais renoncer aux consolations qu'il espère, et qu'à travers tous ses déboires, ce sont elles seules qu'il poursuit avec l'obstination d'une inlassable ténacité. Mais si vous demandez la consolation divine « avec obstination et ténacité », c'est un signe « que votre intention n'est pas assez pure, et que vous cherchez votre satisfaction personnelle plus que la gloire de Dieu » ; ce qui suffit « pour empêcher votre prière d'être exaucée[1] ». Il n'est pas de la troupe choisie qui peut aimer Dieu pour lui-même, le mettre toujours au-dessus de ses dons, et préférer sa volonté à ses faveurs : il n'est pas de ceux qui s'attachent « au Dieu des consolations plutôt qu'aux consolations de Dieu[2] ». Que de fois même l'avons-nous vu « rechercher les consolations humaines pour leur faire prendre la place des consolations divines[3] » ! Ainsi le tempérament moral n'est pas moins que le physique rebelle chez Félicité à la renaissance intérieure, aux charmes de l'amour divin. Si le principe de ses sécheresses est en lui, les causes en sont incorrigibles.

Le malheur est que son entourage ne l'ait pas dès alors compris : les médecins de l'âme traiteront toujours cet incurable en malade qui pourrait à la fin guérir ; erreur fatale, qui dès à présent assombrit son avenir et fait pressentir son destin.

Ne nous étonnons donc pas de voir durer ses désirs de solitude, et s'exprimer à nouveau en novembre 1809. L'abbé Bruté venait de lui envoyer par l'entremise de Jean-Marie les œuvres de saint Léonard de Port-Maurice ; il s'empresse

1. De Gibergues, *la Ferveur*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

de l'en remercier, et saisit aussitôt l'occasion de revenir à ses goûts de retraite.

†

J. M. J.

Je révère beaucoup saint Godefroid, mon cher ami, mais saint Léonard est bien plus près de mon cœur, et je regarde le choix que vous en avez fait comme un trait de la Providence du bon Dieu, qui veut me faire sentir de plus en plus le besoin que j'ai de la pénitence, les dangers du commerce des hommes, et les saintes délices de la solitude où l'âme appliquée à un seul objet, et concentrée dans une seule pensée, ne voit, n'aime, ne désire que celui qui doit être à jamais son partage. Qu'il est touchant, ce bon solitaire à genoux près du rocher d'où sa prière pleine de foi vient de faire jaillir une source d'eau vive ! Oh ! que ne m'est-il donné de m'abreuver de cette eau du désert, de cette eau qui désaltéroit les Maurice, les Hilarion, les Pacôme dans leur pauvre cellule, et Arsène dans les sables de la Thébaïde, et Jérôme dans sa grotte de Bethléem ! Que faisons-nous, cher ami, parmi les hommes ? N'entendons-nous pas l'esprit de Dieu qui nous crie : *Salvabuntur qui fugerint ex iis, et erunt in montibus quasi columbæ convallium omnes trepidi.* Quand je lis les vies merveilleuses de *ces colombes des vallées*, lorsque j'entends, comme dans le lointain, leurs gémissements solitaires, je ne sais quelle tristesse et douce et amère à la fois s'empare de mon cœur, et je n'ai de consolation que dans l'espérance de pouvoir un jour m'écrier avec le Prophète, *elongavi fugiens, et mansi in solitudine*[1].

IV

Cette exaltation, dont nous avons aperçu la cause, tombe brusquement après les ordres mineurs[2], comme elle était tombée après la tonsure, pour faire place à une dépression accablante : « Je me suis trouvé pendant deux ou trois jours, écrit-il au commencement de janvier 1810, dans un état d'affaissement qui ne me permettait pas même de lire[3]. » La

1. Lettre inédite.
2. Il les reçut à Rennes le 23 décembre 1809. Cf. Duine, *Lamennais* (*Pages choisies*), 1 vol. in-8, Lyon-Paris, libr. Vitte, 1912, p. 532.
3. Blaize, t. I, p. 72. Les dépressions vont durer et se prolonger au point que le 16 novembre 1810, se croyant près de sa fin, Félicité rédige

transformation espérée n'a pas eu lieu, naturellement, et Félicité de La Mennais se retrouve avec sa sécheresse, sa stérilité, son incapacité de se détacher des créatures, et pour tout dire en un mot, sa misère : « Pour me ranimer un peu, écrit-il à l'abbé Bruté, veuillez me mettre, cher ami, aux pieds de notre bon Maître, au commencement de cette nouvelle année. Présentez-lui mon pauvre cœur, afin qu'il en amollisse la dureté par l'onction de sa grâce, et qu'il l'échauffe par son saint amour. Priez, je vous en supplie, ce divin Maître, de me détacher entièrement de tout ce qui n'est pas lui, afin que, lorsque ma dernière heure sera venue (ce qui, grâce à Dieu, ne saurait tarder), je n'aie plus rien à quitter qu'un misérable cadavre, instrument de douleur et de péché, que je livrerai aux vers avec joie. Adieu, cher ami, jusqu'à demain matin, que je vous retrouverai aux pieds des autels. — Adieu et à Dieu, à Dieu seul, oui Dieu seul, toujours Dieu seul ! Oh ! que tout le reste n'est rien ! Encore une fois, Dieu seul, Dieu seul[1] ! »

On se tromperait si l'on cherchait dans ces derniers mots la preuve que Félicité de La Mennais a trouvé du moins dans les ordres mineurs la force de renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu et d'échapper enfin à lui-même. Dans ces heures de dépression qu'il accuse, l'abbé Jean s'est porté à son secours, il l'a soutenu, ranimé de ses pieuses exhortations, dont les appels qui terminent la lettre de Félicité de La Mennais ne sont à vrai dire qu'un écho un peu affaibli. La belle lettre de l'abbé Jean qui, sur la même feuille, fait suite à celle de son frère, en apporte la preuve avec elle :

Mon ami, quand viendront pour nous les années éternelles? Elles s'avancent, elles se précipitent, les voilà venues... O, nous allons donc vivre en Dieu seul ! — mon cher Bruté, que nous serons bien là ! ô, quand entrerai-je dans la joie de mon Seigneur, dans la joie de mon Dieu? *lœdet me vivere*. Je le dis du fond du cœur, et je le redis encore, quand entrai-je (*sic*) dans la joie de mon Dieu, *in gaudium Domini?* — je le dis — et cependant, je sens je ne sais quoi qui me retient, ce n'est qu'un fil, mais je ne puis le rompre — mon Dieu, coupez de votre main toute puissante, coupez — ce n'est

un testament qui vient d'être retrouvé : il y institue Jean-Marie son légataire universel à charge de faire dire des messes pour le repos de son âme. Cf. Duine, *La Mennais* (*Pages choisies*), 1 vol. in-8, Paris, Vitte, 1912, p. 331.

1. Blaize, t. I, p. 73.

qu'un fil. — Mon ami — que les hommes sont fous, et nous-mêmes compris ! nous regardons en pitié ceux qui passent leur vie à remuer un peu de boue, et nous nous croyons sages parce que nous feuilletons des livres ! eh, mon Dieu, ce n'est encore que de la poussière !... allons, allons dans la maison du Seigneur... allons voir Dieu ! Dieu seul ! Dieu seul ! et toujours Dieu seul !

Je recommence encore, et je crie, Dieu seul ! ô que tout le reste n'est rien ! — rien, rien ! Dieu seul ! Dieu seul [1] !

Le souffle original et primitif est là. Quand Félicité de La Mennais répète ce cri, à la fin de la lettre que nous avons citée plus haut, il ne nous en offre qu'une réplique timide et très imparfaite. Car la seconde épreuve apparaît décisive : elle nous montre un Félicité de La Mennais toujours en quête du bonheur humain, sous le nom et sous le prétexte de la soumission à Dieu. La croix n'est pour lui que la voie douloureuse, mais fortunée par le terme auquel elle arrive, de la satisfaction et des délices intérieures. Et c'est répéter encore ce que, tant de fois déjà, nous avons dû constater : celui-là ne guérira pas, pour ne s'être point renoncé.

Voyez plutôt ce qu'il écrit le lendemain à son ami, et ce qui l'attendrit et l'enchante dans cette solitude à laquelle il rêve toujours ; le bonheur sensible se cache dans les retraites désirées : « Je vous copierai ici, dit-il, ces paroles touchantes de M. de Bernières, que je lisais l'un de ces soirs avec un doux attendrissement :

Un jour, après la Sainte Communion, je fus touché fortement du désir de la solitude pour m'occuper uniquement à Dieu, et donner lieu aux pensées que je me plais d'avoir de mon Bien-Aimé, et donner liberté aux langueurs et soupirs que les affaires et les créatures me font interrompre. Les petits oiseaux me semblent bien heureux, qui se retirent au plus haut des arbres, et qui chantent leur petite musique, sans que les animaux qui rampent sur la terre les troublent ; que si quelqu'un les importune, ils s'envolent autre part pour se contenter de l'agréable douceur de leur chant. Qui me donnera, disais-je en moi-même, les ailes de la colombe pour m'enfuir au désert, et voler au-dessus de toutes les créatures, et me reposer dans le sein de mon Bien-Aimé ? O l'amour de mon cœur, vous me montrez le lieu de mon repos, et cependant vous m'en retirez : vous me donnez des ailes, et vous me mettez les fers aux pieds; je soupire après la liberté, et je me trouve dans l'esclavage ; laissez-moi jouir, ou me faites mourir [2].

1. Lettre inédite.
2. Blaize, t. I, pp. 110-111.

Laissez-moi jouir, ou me faites mourir, c'est pour ces derniers mots qu'il a copié tout le passage : ils expriment tout son désir. Mais il revient promptement des aimables peintures du mystique aux sombres images naturelles à son tempérament et à son état ; son commentaire de M. de Bernières est tragique et poussé au noir : « Il revient continuellement, dit-il, sur ces désirs de solitude, toujours néanmoins subordonnés à la volonté de Jésus. Mais quel mot, cher ami ! « Laissez-vous dévorer à la Providence divine. » Dévorer !... oui, c'est bien cela. Ah ! retenons, pratiquons bien cette leçon qui ne fut jamais plus nécessaire. — Les premiers martyrs (un saint Ignace par exemple) aspiraient sans cesse après l'arène ; voilà que nous aussi nous y sommes descendus. Laissons-nous broyer sous la dent des hommes, afin d'entrer dans le sein de Dieu[1]. »

Il n'exagère pas, croyez-le : sans doute la situation religieuse, si menaçante paraisse-t-elle, ne l'expose pas à de semblables périls : mais lui-même, en effet, se torture, lui même se ronge et se dévore, et l'arène dans laquelle il subit son trop long martyre est en lui.

Du moins l'exemple et la volonté de son frère, le soutenant, exercent sur lui leur empire. Et c'est encore sous son influence qu'à présent, parmi tant de travaux et d'études auxquels, en des sens divers, il applique son activité, il va se consacrer surtout à préparer, puis à écrire, la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*.

1. Blaize, t. I, p. 111.

CHAPITRE V

LA GENÈSE DE LA « TRADITION »
(JANVIER 1809, MARS 1811)

I. Premiers travaux : le *Joséphisme* et l'abbé Bruté. — II. Jean-Marie Saint-Sulpice : la situation de l'Église de France et les lacunes du cours de M. Boyer. — III. La politique religieuse de l'Empereur : progrès ultramontain des deux frères.

I

Jean-Marie et Félicité de La Mennais commirent plus d'une hésitation avant d'entreprendre la *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Évêques*. Aussitôt après la tonsure de Félicité, alors même que les *Réflexions sur l'état de l'Église* n'étaient pas encore publiées, et le *Guide* à peine paru, les deux frères s'étaient mis en quête de travaux à entreprendre : ils n'étaient pas de ces esprits qui peuvent rester inactifs.

En janvier 1809, nous les voyons donc projeter une édition annotée des discours de l'abbé Fleury[1], et nous surprenons Félicité de La Mennais en quête de l'état des controverses contre les Jansénistes[2]. Il propose encore à Bruté le projet d'un livre d'édification, *les Heures de Marie*[3]; et, dès le 1er avril 1809, l'abbé Jean communiquait au même abbé

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 37.
2. Cf. p. loin, § III, p. 320
3. Gournerie, pp. 58-59.

Bruté un travail qu'il intitulait : « *Réponse aux principales objections des athées*. Je vous prie de la critiquer bien franchement, lui disait-il, et de corriger mes fautes bien librement, vous ne pouvez pas me faire plus de plaisir. D'ailleurs, comme je compte faire lire ce petit ouvrage à nos jeunes gens, pour qui principalement je l'ai composé, je serais très fâché qu'il ne fût pas exact[1]. »

Ce travail, que nous avons étudié en son temps, n'était plus de saison au milieu de 1809. D'autres questions plus actuelles et plus pressantes exigeaient qu'on les traitât. Professeur de théologie au grand séminaire de Rennes depuis la rentrée d'octobre, l'abbé Bruté devait être frappé des lacunes de l'enseignement théologique, et surtout de la faiblesse des autorités qui défendaient la vraie doctrine dans les circonstances présentes. Il dut faire part de ces préoccupations à Jean-Marie et à Félicité de La Mennais, et, par sa réponse, les détourner des spéculations philosophiques vers lesquelles ils semblaient vouloir se diriger. Les circonstances appelaient d'autres œuvres.

L'Église de France entrait en effet dans une période critique. Napoléon préparait déjà son divorce. Songeant sans doute aux incidents que pouvaient susciter ses prétentions à ce sujet, Jean-Marie s'occupait au commencement de juillet 1809 « d'une petite dissertation dont l'objet, disait-il, est de prouver que l'Église a le droit d'établir des empêchements dirimants au mariage, et que ces empêchements ne peuvent rendre le sacrement invalide sans rendre nul le contrat naturel même[2] ». On sent l'importance de pareilles recherches dont les résultats pouvaient armer l'Église du pouvoir d'invalider le futur mariage de l'Empereur, et, s'il persistait à agir contre les décisions pontificales, de proclamer illégitimes les enfants qui naîtraient du mariage qu'il allait contracter. Aussi Jean-Marie pressait-il Bruté de lui venir en aide : « Je vous en prie, lui disait-il, faites-moi là-dessus des recherches et donnez-moi des indications, avec vos observations, qui me seront fort utiles[3]. »

Néanmoins d'autres sujets plus étendus et plus graves encore étaient imposés, par les événements du temps, à

1. Gournerie, p. 48. Cf. *supra*, 1re partie, chap. iv, p. 90.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. *Ibid.*, voyez aussi *ibid.*, pp. 7-8.

l'attention des théologiens. Du grand séminaire de Rennes, l'abbé Bruté signalait à Jean-Marie « la matière de l'Église » comme l'objet capital sur lequel il fallait faire porter tous les efforts et toute la lumière : « Je le sens plus vivement que jamais, ajoutait-il, en lisant ces grosses *Institutiones historiæ ecclesiasticæ* du professeur *catholique* de Vienne que je vous prêtai. C'est presque le pur Febronius, et il est trop à craindre que depuis Joseph ce ne soit l'enseignement dominant de l'Allemagne[1]. »

Febronius reconnaît dans le pape le vicaire de Jésus-Christ et lui accorde la primauté. Mais il n'y voit qu'une simple prééminence comportant un droit d'inspection, de direction sur les diocèses, sans juridiction d'aucune sorte. Le pouvoir des clefs a été conféré par le Christ au corps entier des fidèles ; il leur appartient à tous radicalement et principalement ; les évêques ne l'exercent qu'à titre d'usufruit, et quant au pape, supérieur à chaque évêque en particulier, il ne l'est pas à l'ensemble du corps épiscopal, seul vrai souverain de l'Église. En haine de ces principes, « les curialistes », comme les appelle Febronius, ont rendu excessive la puissance papale. Supprimer cet abus, ce serait ouvrir le véritable chemin de retour à l'unité chrétienne universelle ; car seule la Curie romaine fait obstacle aux plans d'union, seule elle est la cause de la séparation des Églises, l'entrave au retour des protestants et à la conversion des incroyants ; et si la centralisation romaine venait à succomber, Febronius ne doute pas qu'il ne se produisît un vaste épanouissement de l'unité religieuse. Pour réaliser l'union, Febronius sapait l'unité[2].

Les prétentions joséphistes des petits princes allemands étaient d'ailleurs un bien moindre péril pour l'Église que les prétentions gallicanes de Napoléon. C'étaient les mêmes tendances et, sous des formes un peu différentes, les mêmes principes ici et là : l'Empereur aussi voulait réduire l'Église au rôle d'une institution d'État. Les événements se précipitaient. A partir de juillet 1809, le Pape était prisonnier de l'Empereur excommunié. Mais Pie VII avait, dès lors, un moyen efficace et simple de continuer la lutte : c'était de refuser systématiquement, comme il en avait le droit, aux

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 41.
2. Cf. Goyau, *l'Allemagne religieuse : le Catholicisme*, 4 vol. in-16, Perrin, 1905-1908, t. I, l. II, chap. I, § 1.

termes même du Concordat, l'institution canonique aux évêques. Comment l'Empereur aurait-il pu se plaindre, lorsque le Pape motivait ses refus d'institution par son isolement, son impuissance, l'éloignement de ses ministres, la dispersion des congrégations cardinalices, et l'impossibilité de s'informer régulièrement et de se prononcer en connaissance de cause ? Or, plus de vingt diocèses étaient déjà vacants dans l'Empire : qu'adviendrait-il du recrutement du bas clergé, si la querelle se prolongeait encore quelques années ? et quels troubles ne devaient pas résulter d'un tel état de choses[1] ?

On conçoit que l'abbé Bruté ait eu hâte, dans ces conditions, de connaître les premiers résultats des recherches de Jean-Marie, et qu'il l'ait en particulier interrogé sur la question de plus en plus brûlante de l'institution des évêques. Le jeune prêtre lui répondit le 20 juillet 1809 : « Je ne suis qu'un pauvre écolier qui commence ses études et qui a besoin qu'on lui donne un peu de temps pour lire les grands livres et pour fixer ses idées. Cependant il me paraît certain que le retour à l'ancien droit ne peut être légitime qu'autant que l'Église entière y consentira ; nul ne peut changer, malgré elle, la discipline actuelle[2]. » Il semble donc qu'à cette époque les deux frères soient encore pénétrés des enseignements gallicans qui mettent le concile général au-dessus du pape. Du moins sont-ils fermement opposés à l'idée que l'institution canonique puisse avoir lieu en dehors du Saint-Siège : « De qui, par exemple, un métropolitain tiendrait-il le pouvoir d'instituer ses suffragants ? Les anciens canons ont été abolis par l'autorité ecclésiastique, et seule elle peut leur rendre leur première vigueur. Le prince n'a aucun droit sur les choses purement spirituelles, comme plusieurs fois il l'a reconnu lui-même ; donc un archevêque qui prétendrait donner la mission à ses suffragants, agirait sans titre, et cet acte serait radicalement nul, évidemment schismatique[3]. » Mais Jean-Marie n'a rien de l'esprit si hardiment décisif et si absolu de son frère : il reconnaît donc qu'une foule de cas sont embarrassants, compliqués, qu'on n'en peut décider qu'après un examen attentif : « les circonstances modifient et chan-

1. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 265-268.
2. Gournerie, pp. 1-2.
3. *Ibid.*, p. 2.

gent tout ». Visiblement, l'idée d'écrire un ouvrage sur la question est encore loin de son esprit ; il veut seulement s'instruire, afin de pouvoir venir en aide à ceux qui prochainement auront, il le prévoit, besoin de lumières pour régler leur conduite ; son frère et lui s'arment pour devenir en quelque sorte les avocats consultants du clergé ; dans les circonstances difficiles qui s'approchent, ils écartent encore l'idée d'un livre, et même avec un certain effroi : « Dieu veuille nous préserver d'avoir jamais à traiter des matières si délicates[1] ! » Et, tout en sentant « la nécessité de les étudier » et de « les posséder à fond », Jean-Marie s'inquiète pour lui, pour son compagnon de travail surtout, du danger des lectures qu'il est obligé de faire. Prions Dieu, s'écrie-t-il, « de nous éclairer, de nous soutenir, et de ne pas permettre que nous soyons entraînés par cette puissance d'erreur à laquelle, chaque jour, il devient si difficile de résister[2] » !

Tel est sans doute le motif pour lequel Félicité de La Mennais semble ne participer qu'en sous-ordre, et par occasion seulement, à cette première enquête : on craint que son esprit mobile ne se laisse séduire et gagner. Tant que Jean-Marie n'a pas, en groupant un nombre suffisant d'autorités, assis définitivement son opinion, il le laisse s'orienter plutôt dans le sens des généralités touchant l'*histoire ecclésiastique*[3], ou vers l'étude de la critique sacrée, ou dépenser sa verve en articles tels que celui qu'en novembre 1809, il écrit pour détourner la municipalité de donner à une rue de Saint-Malo le nom de La Mettrie ; car « La Mettrie, médecin, devait naturellement n'empoisonner que ses compatriotes ; La Mettrie devenu cosmopolite se dut au genre humain tout entier, et il acquitta sa dette dans ses écrits[4] ». Félicité, en écrivant ces pages, continue, comme son père, à veiller à la santé morale de sa ville natale : il est dans la tradition de sa famille en continuant la guerre contre *les philosophes*.

S'il rassemble quelques matériaux, c'est surtout, semble-

1. Gournerie, p. 2.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 4.
4. Cf. Roussel, *Lamennais d'apr. des documents inéd.*, 3e éd., t. I, pp. 8-16, et Chr. Marechal, Sur un fragment inédit de Lamennais (*Rev. d'hist. litt. de la France*, 16e année, n° 3, juillet-sept. 1909, pp. 571-572).

t-il, par occasion, et dans un dessein d'édification personnelle. Telle cette note inédite, intitulée : *Primauté de saint Pierre*, et qui concerne la dévotion à la Sainte Vierge dont il est si pénétré depuis l'époque de la tonsure : « On a un discours de saint Germain, patriarche de Constantinople, sur la mort, ou comme il s'exprime lui-même, sur le sommeil de la Sainte Vierge, εἰς τὴν... χοίμησιν τῆς... Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρέας. Ce discours est curieux sous plusieurs rapports ; on y voit combien le culte de Marie était répandu dès les premiers siècles, et avec quelle vénération et quelle confiance elle était invoquée des fidèles, empressés de recueillir tous les faits relatifs à Marie, dont la mémoire s'était conservée en passant de bouche en bouche depuis les Apôtres. Je ne prétends point discutter ici la vérité de ces faits qu'on peut admettre ou rejetter à son gré ; mais j'observe l'esprit du Christianisme dès son origine par rapport à Marie, et je me plais à suivre de siècle en siècle cette belle tradition de respect et d'amour pour la mère de Dieu.

« Le Discours de saint Germain me fournit encore le sujet d'une autre remarque intéressante. Il suppose qu'après la mort de la Sainte Vierge à la quelle les Apôtres avaient assisté, saint Pierre engage saint Paul à faire sur le corps de Marie la prière accoutumée (prière pour les morts dès les premiers siècles). Saint Paul refuse, en disant qu'il convient que ce soit Pierre qui prononce cette prière, Pierre *le chef et le prince des Pasteurs*. Pierre insiste néanmoins, s'abaissant par humilité au-dessous de Paul (ταπεινάμενος) parce qu'il avait beaucoup travaillé dans le ministère de la prédication. Cependant Paul ne se rend point, et *il maintient inviolablement dans la personne de Pierre la promotion de J.-C.* Qu'on fasse réflexion que c'est un patriarche de C. P. qui parle ainsi, et l'on sentira toute la force d'un tel aveu. » Félicité donne ensuite le passage en grec, avec la traduction latine de D. Combefis, et l'indication précise de la référence : « *S^i Germ. Archiepis. constant. Laudatio in sanctam Dormition. Virg. Mariæ. Edit. de Combefis. Parisiis*, 1675, in-8, pp. 106-107 [1]. »

Quant à Jean-Marie, les matériaux qu'il amasse et les

1. Inédit. Note manuscrite originale de F. La Mennais à la suite du manuscrit intitulé *Mahométisme*. Cf. catalogue Charavay d'avril 1911, p. 20, n° 69919. Communiqué par M. Pearson, de Londres.

bibliographies qu'il dresse le montrent préoccupé du problème de l'institution des Evêques [1]. Mais tout en s'intéressant curieusement à ces écrits, avec beaucoup de bon sens il estime qu'il faut d'abord remonter aux sources, lire et relire, et méditer les ouvrages fondamentaux.

Telles étaient, en juillet 1809, les occupations des deux frères. Nulle idée encore, semble-t-il, de composer un ouvrage sur la question de l'*Institution des Evêques*, mais un effort sérieux de documentation et de recherche sur un ensemble de problèmes actuels et pressants, qui devait les rendre capables, selon les conseils donnés par Mgr de Pressigny, de résoudre bien des difficultés, et de venir en aide au clergé par des avis, dans les circonstances délicates et graves qui s'annonçaient. Tandis que Jean-Marie s'attaque de front aux textes, les poursuit, les recueille et les groupe, Félicité, un peu à l'écart et dans l'ombre, continue d'exercer sa verve satirique, et se prépare, par l'étude des questions de méthode et de critique sacrée, à pouvoir mettre en œuvre les matériaux amassés par son frère.

II

Les graves et tristes raisons que nous avons analysées plus haut avaient décidé Jean-Marie à laisser l'abbé Bruté

1. Il étudie le *Traité du pouvoir des évêques lorsqu'il y a un empêchement de s'adresser au Saint-Siège*, traduit du portugais d'Antonio Pereira (par M. Vinault, avec des notes du même), Lyon, 1772, in-8 ; l'édition de Febronius de 1789, qu'il juge bien préférable à la traduction française qui parut à Venise en 1766 ; l'ouvrage de Feller ayant pour titre : *Jugement d'un écrivain protestant touchant le livre de Febronius*. Leipzig, 1771, in-8 ; ou le *Jugement impartial sur les lettres de la Cour de Romě en forme de bref, tendantes à déroger à certains édits du duc de Parme, et à lui disputer, sous ce prétexte, sa souveraineté temporelle*, traduit de l'espagnol (par d'Hermilly, censeur royal), Madrid et Paris, Delalain, 1770, 2 vol. in-12 ; ou des ouvrages comme : *Antipapisme révélé, ou les rêves de l'antipapiste* (attribué à l'abbé Laurent), Genève, 1767, in-8 ; *l'Autorité législative de Rome anéantie, ou examen rapide de l'histoire et des sources du droit canonique*, Paris, 1784, in-12 ; les *Essais sur la possibilité d'un nouveau droit canonique* (par Le Voyer), Londres, 1764, in-12 : le *Mémoire sur les libertés de l'Église gallicane* par l'abbé Mignot, Amsterdam, Paris, 1766, in-12 ; et les *Droits de la puissance temporelle défendus* contre la seconde partie des actes de l'assemblée du clergé de 1765 (par Maultrat), 1777, in-12. (Gournerie, pp. 3-4.)

s'acheminer seul vers Paris, pour une retraite à Saint-Sulpice. Les circonstances, plus fortes que ses résolutions, le contraignirent cependant à partir : il fallait, comme nous l'avons vu, régler le sort des *Réflexions sur l'état de l'Eglise*. Et ce voyage entrepris à contre-cœur pour sauver d'un imminent péril un ouvrage à peine paru, fut véritablement décisif pour la genèse de la *Tradition de l'Eglise sur l'institution des Évêques*.

Le directeur de Saint-Sulpice, M. Émery, était toujours informé le premier, et sûrement, de ce qui concernait l'Église de France. A peine à Paris, Jean-Marie connut donc le détail des événements rapportés plus haut; il sut aussi que Napoléon, assez inquiet de la résistance du Saint-Père, faisait tous ses efforts pour obtenir qu'il renonçât à son refus d'instituer les évêques. C'était précisément en juillet-août 1809 qu'il déclarait consentir à ce que l'institution fût accordée simplement à la requête de son ministre des cultes, sans qu'il fût fait mention de lui dans les bulles d'investiture. Mais le cardinal di Pietro, à qui ce projet fut communiqué à Rome après l'enlèvement du Pape, se contenta de répondre qu'il n'avait pas qualité pour en faire part à Sa Sainteté. L'Empereur se décida alors à envoyer auprès du Pape des négociateurs officieux chargés de la même proposition. Pie VII refusa, se bornant à déclarer que « résigné personnellement à tous les malheurs, il ne procéderait comme pape à l'institution des évêques que lorsqu'il pourrait communiquer librement avec ses conseillers naturels, c'est-à-dire avec les cardinaux, et qu'il aurait toutes facultés pour s'éclairer sur le mérite des candidats proposés par le gouvernement français [1] ». Visiblement l'époque approchait où l'Empereur s'efforcerait de se passer du Pape. Or qu'était, à cet égard, l'enseignement de Saint-Sulpice ?

M. Boyer y professait alors la théologie, et son enseignement comprenait deux traités, l'un de la *Religion* et l'autre de l'*Église* [2]. A certains indices il est aisé d'entrevoir que sa pensée sur ces matières ne donnait pas pleine satisfaction à quelques-uns des Sulpiciens, à ceux, en particulier, qui composaient la société de l'abbé Jean. Je remarque par exemple

1. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 271-274.
2. Cf. Archives de Saint-Sulpice. Cours (inédit) de théologie de M. Boyer (1809).

que, lorsqu'il fait mention des Sulpiciens dont il voudrait posséder la science et les vertus, le 3 septembre 1809, Félicité « la raison forte et pénétrante de M. Emery », « l'humble simplicité de M. Duclaux », « l'érudition profonde de M. Garnier », le « zèle ardent de M. de Janson », et « la douce piété de Tesseire[1] », mais ne dit rien de M. Boyer. N'est-il pas au moins singulier que le directeur dont l'enseignement revêt, dans les circonstances présentes, le plus d'intérêt et d'actualité, soit précisément passé sous silence? D'autre part, la surprise que manifestait M. Bruté lorsqu'il découvrait, à Rennes, ou plus exactement pressentait les lacunes de l'enseignement théologique sur la question de l'Eglise, son insistance à pousser l'abbé Jean et Félicité à s'informer à fond sur ces matières, n'indiquaient-elles pas que le *Traité de l'Église* de M. Boyer ne lui paraissait répondre pleinement ni aux exigences de son esprit, ni aux besoins de la situation? Beaucoup plus tard, revenant sur son attitude de cette époque et des années qui suivirent, M. Boyer définissait ainsi la prudence, jugée par plusieurs excessive, qui l'inspirait à Saint-Sulpice : « Le gouvernement, disait-il, craignoit ou affectoit de craindre de voir l'épiscopat et le Pape ressaisir, dans le temps où nous sommes, l'antique pouvoir temporel que s'arrogeoit autrefois l'Eglise, de destituer les rois et leurs ministres d'Etat[2]. » Aussi « les évêques estimoient dans leur sagesse devoir céder; et il leur sembloit que la condescendance renfermoit moins de mal que la résistance à un gouvernement de qui l'Eglise tire sa subsistance temporelle[3] ». De pareilles maximes ne pouvaient évidemment satisfaire l'abbé Bruté, que nous voyions récemment encore reprocher à son évêque sa trop grande condescendance envers le pouvoir civil, ni l'abbé Jean, qui, avec toute la fougue emportée et généreuse de la jeunesse, s'employait, vers le même temps, à prévenir certaines nominations qu'il estimait scandaleuses, et qu'acceptait Mgr Enoch, jugé vraiment beaucoup trop tiède.

Mais revenons à M. Boyer. Il interprétait ainsi « l'ordre » des évêques d'enseigner les quatre articles de la déclaration

1. Blaize, I, pp. 52-53.
2. *Défense de l'ordre social contre le Carbonarisme moderne*, par M. Boyer, t. I, préf., p. viii (2 vol. in-8, Paris, Le Clerc, 1835).
3. *Ibid.*

de 1682, où Napoléon voulait trouver des armes contre le Saint-Siége : « J'enseignerai les quatre articles, c'est-à-dire, je les exposerai devant mes élèves comme des opinions qui ont pour elles des raisons et des autorités probables, lesquelles sont contredites par d'autres raisons ou autorités, et sur lesquelles on dispute en attendant la décision de l'Eglise, sans préjudice de la paix et de l'unité, comme sur tant d'autres questions théologiques en litige dans les écoles, ajoutant néanmoins que l'école de Paris s'étant prononcée, d'ancienne date, pour les propositions énoncées dans les quatre articles, et que le clergé de France en ayant fait une déclaration solennelle, en 1682, la police des écoles, à laquelle l'autorité civile tenait la main, exigeoit que les quatre articles y fussent enseignés, et la prudence commandoit aux partisans de la négative de se taire sur leur opinion, dont personne ne leur demandoit compte et dont une bruyante manifestation avoit le mauvais effet de compromettre les évêques auprès de l'autorité civile. D'après cet exposé, le mot de quatre articles étoit, dans la bouche de l'administration ecclésiastique, un langage de convention commode dans leurs relations ministérielles, et qui l'autorisoit à pouvoir dire, sans blesser la sincérité chrétienne, que les quatre articles étoient enseignés (et ils l'étoient de la manière seule conforme à la vérité et aux égards réciproques que se doivent les deux puissances). Tout cela était sage, prudent, raisonnable[1]. » Un peu plus loin, il ajoute : « Les théologiens sages et raisonnables de notre Église voyoient d'un œil indifférent la baisse de ce que l'on appeloit opinions gallicanes, lesquelles perdoient chaque jour de leur crédit à proportion de l'abus qu'on en faisoit pour asservir le clergé et inquiéter son chef. Les hommes sages ne désiroient rien tant que le silence sur des questions inutiles dans la pratique, et si dangereuses à discuter dans la théorie[2]. »

Que de sagesse, de raison, de prudence ! Juillet 1809 était-il le moment choisi de la condescendance à l'autorité civile ? était-ce alors qu'il convenait d'enseigner une doctrine qui laissait quelques voies ouvertes aux visées oppressives de l'Empereur ? Ne fallait-il pas bien plutôt renouer hardiment

1. Boyer, *Défense de l'ordre social*, etc., t. I, préf., pp. IX-X.
2. *Ibid.*, p. XI.

la chaîne de la tradition et se rattacher à toute force à l'unité? Beaucoup le pensaient alors, et ceux-là s'inquiétaient sans doute des tendances qui s'affirmaient dans le cours de M. Boyer. D'autant plus que M. Emery, si fort par son caractère et par son passé, pouvait y puiser des inspirations dans les difficiles circonstances qu'il allait traverser, et, craignait-on, des inspirations trop faciles et trop conciliantes.

Après avoir reconnu que la puissance spirituelle n'appartient pas aux princes séculiers, que cette puissance est nécessairement infaillible, et que cette infaillibilité appartient à l'Eglise non seulement assemblée, mais dispersée, en sorte que non seulement le concile œcuménique, mais encore les évêques séparés sont, dans leur ensemble, une autorité supérieure à celle du Pape, M. Boyer, dans son *Traité de l'Eglise*, convenant que le Pape est le centre de l'unité catholique, lui reconnaissait de ce fait plusieurs prérogatives : 1° celle que consacre l'article 4 de la *Déclaration du Clergé* de 1682, à savoir, que le Pape a la principale part dans les questions de foi, puisqu'il forme la plus grande autorité que l'on reconnaisse *après l'Église universelle;* d'où résulte que ses décrets obligent tous les fidèles à y obéir *provisoirement*, et les évêques à juger conjointement avec le Souverain Pontife et avec tout le respect qu'ils lui doivent; 2° le Pape peut, *à raison de sa primauté*, dispenser *pour de justes causes*, des lois générales de l'Église ; sa 3e prérogative est celle d'une juridiction qui s'étend à toute l'Église pour faire observer les canons; 4° il peut seul connaître des causes majeures et cela à raison de sa primatie; la 5e prérogative est le droit d'appel au Saint-Siège, et la 6e le droit que le Pape possède, et possède seul, de convoquer les conciles généraux, d'y présider et de les confirmer. M. Boyer commentait son opinion en rapprochant les pouvoirs pontificaux de ceux qu'accorde au roi le parlementarisme anglais : « Nous avons vu, déclarait-il, qu'il n'exerçait le pouvoir législatif que d'une manière limitée, et nous verrons en examinant nos libertés qu'il est à peu près à cet égard comme le roi en Angleterre ; mais quant au pouvoir exécutif, il l'exerce dans toute son étendue, et c'est encore un trait de ressemblance avec le roi d'Angleterre[1]. »

1. Cours inédit de M. Boyer (1809-1810). *Traité de l'Église* (Archives de Saint-Sulpice).

M. Boyer passe ensuite à ce qu'il appelle les prérogatives contestées, et voici comment il en traite; ici, nous entrons sur le terrain brûlant, et dans le vif de l'actualité du moment : « La première qui se présente, dit-il, est celle de donner aux Évêques l'institution canonique; l'on sait qu'en cette matière il faut bien distinguer le pouvoir de l'ordre d'avec le pouvoir de la jurisdiction; le premier se communique par le sacrement, le second par l'institution canonique. Dans l'état actuel de la discipline, le Pape jouit du droit de donner cette institution; la question est donc de savoir si ce droit est essentiel à sa charge, s'il l'exerce en vertu du pouvoir qu'il a reçu de Jésus-Christ et comme son vicaire, ou s'il n'est à cet égard que le simple ministre de l'Église. La question est vivement débattue entre les gallicans et les ultramontains. Ces derniers, par suite du pouvoir illimité qu'ils accordent au Pape, reconnaissent en lui non seulement le droit d'instituer, mais de casser, de déplacer les évêques, de changer à son gré les limites des diocèses, etc.; les gallicans au contraire tiennent que les évêques reçoivent leur jurisdiction de Dieu même, qu'ils l'exercent immédiatement en son nom et non en celui du Pape; de là ils tiennent que le Pape n'a pas le droit de les changer à son gré, de les déposer, etc., à moins de violation des canons ou autres cas extraordinaires dans lesquels le Pape donne la jurisdiction immédiatement et par le droit essentiel de sa primauté; mais il n'est pas ici question de ces cas extraordinaires, il s'agit de savoir si le Pape est de droit commun et d'institution divine la source de la jurisdiction des évêques; si toute jurisdiction doit nécessairement émaner de lui, Nous soutenons la négative, c'est-à-dire que la jurisdiction vient de Dieu, et que le Pape n'est que le délégué de l'Eglise qui institue par lui tous les évêques nommés[1]. »

Voilà qui est net : M. Boyer réduit, avec les gallicans, le pape au rôle de délégué de l'Église. Mais s'il a reçu d'elle la juridiction qu'elle-même avait reçue directement de l'institution divine, elle peut donc la lui retirer; et si quelque souverain temporel très puissant arrive à mettre la main sur la majeure partie de l'Église, ne trouvera-t-il pas dans une telle doctrine tout ce dont il aura besoin pour opprimer, pour asservir le corps entier des pasteurs? Sans doute le prudent

1. Cours inédit de M. Boyer (Arch. de Saint-Sulpice).

sulpicien n'admet point que jamais l'Église puisse s'abandonner à ce point; et nous le verrons tout à l'heure en repousser formellement l'idée; n'a-t-elle pas reçu les promesses ? Oui; mais une Église particulière comme l'Église de France ne peut-elle pas s'égarer et faillir ? or, il a posé le principe de la défaillance, et comment éviter que celui-ci, étant admis, ne développe, dans les circonstances présentes, ses redoutables conséquences ?

Examinons cependant la démonstration de la thèse; elle la précise, et n'est pas moins suggestive que le principe même posé : « Soutenir le contraire avec les ultramontains, continue M. Boyer, serait donner au Pape un pouvoir sans bornes qui n'a aucun fondement ni dans l'Écriture, ni dans la tradition. 1° Dans l'Écriture. La jurisdiction des évêques est fondée sur ces paroles : *Euntes ergo docete, etc... sicut misit me pater et ego mitto vos, etc... Dic ecclesiæ et si non audierit, etc... tibi dabo claves, etc.* Or ces paroles s'adressent directement à tous les Apôtres aussi bien qu'à saint Pierre ; il est vrai qu'il la communiqua à ce dernier dans toute sa plénitude, qu'il le constitua chef de tous les autres et l'organe toujours subsistant de l'Église ; mais il est vrai aussi qu'il ne le chargea pas de communiquer sa jurisdiction aux autres Apôtres. Mais si les apôtres n'ont pas reçu leur jurisdiction de saint Pierre, comment aujourd'hui prétendre que les évêques la reçoivent du Pape ? Les évêques ne succèdent-ils pas aux Apôtres et le Pape à saint Pierre ? il faut avouer que ce n'est pas avoir une idée assez haute de l'épiscopat que de regarder les évêques comme de simples délégués du Pape; saint Paul en pensait bien autrement lorsqu'il ne reconnaissait d'autre source de leur jurisdiction que Dieu même : *Posuit episcopos regere ecclesiam Dei*[1]. »

Mais en vérité, devaient penser quelques-uns des auditeurs de ce cours, est-ce avoir une « idée assez haute » du Pape que le regarder comme un simple délégué des évêques ? Et quel est, en fin de compte, le résultat de cette prétention des pasteurs, de ne tenir leur juridiction que de Dieu, sinon de les livrer sans défense à l'arbitraire et à la tyrannie du pouvoir civil et politique, de les exposer à la prison, à l'exil, à la mort

1. Cours inédit de M. Boyer (Arch. de Saint-Sulpice). Tout ceci d'ailleurs est dans la pure tradition du dix-septième siècle.

même, et de ne leur laisser le plus souvent d'autre alternative qu'une condescendance ruineuse pour l'Église, et déshonorante pour eux-mêmes, ou bien un martyre sans consolation et sans fruit ? En particulier, s'il peut considérer le Pape comme un simple délégué des évêques, quelle pression n'exercera pas sur ceux-ci l'Empereur pour qu'usant des prérogatives que suppose un pareil principe, et auxquelles il doit conduire tôt ou tard, ils considèrent l'institution du métropolitain comme suffisante pour conférer la juridiction aux pasteurs ? et pour que, sous prétexte de l'affranchir de la « tyrannie » du Saint-Siège, ils se soumettent aux prétentions dégradantes du pouvoir temporel ? — Mais continuons à suivre le développement de la thèse gallicane, défendue en 1809, à Saint-Sulpice, par M. Boyer :

« La tradition n'est pas plus favorable au droit des papes : nous n'avons qu'à parcourir les annales de l'Église, nous y verrons d'abord l'Orient dans la possession constante et continuée jusqu'aux derniers tems, de ne recevoir aucune institution du Pape pour les évêques ; nous y verrons ensuite l'Occident conserver le même droit jusqu'au treizième siècle, et jusques là les métropolitains et les conciles provinciaux conférant la jurisdiction. Et si nous remontons à la première origine des métropoles et des évêchés, nous verrons que tout s'y passe sans la participation de Rome ; ainsi saint Paul établit Tite dans l'isle de Crète, et le charge de créer autant de sièges qu'il le croira convenable, et voilà l'origine de toutes les métropoles, saint Pierre n'y intervenait en rien. Les apôtres dispersés les formoient par leur autorité privée ; ces églises apostoliques en formoient d'autres qui continuoient de conserver avec elles des rapports de déférence et de soumission. Et si nous remontons plus haut et jusqu'à la première séparation des Apôtres, nous les verrons bien se partager le monde, et donner par là le modèle et le type de la division postérieure de la jurisdiction, mais nous n'y trouverons rien qui annonce une intervention plus marquée de l'autorité de Pierre ; au contraire nous y verrons tout se terminer par le consentement unanime du Collège apostolique. En vain pour infirmer cet argument de tradition, voudrait-on nous opposer des institutions données par les papes avant le treizième siècle ; nous répondons que ces institutions n'ont été données que pour des évêques d'Occident, et que les papes

ne les donnaient pas en leur qualité de chefs de l'Église universelle, mais de patriarches d'Occident : Il reste donc démontré que la prétention des ultramontains n'a aucun fondement ni dans la tradition ni dans l'Ecriture[1]. »

Voilà des affirmations qu'il importe de vérifier de la façon la plus minutieuse; car c'est sur ce point de la tradition, à vrai dire, que porte aujourd'hui le débat tout entier. Ainsi M. Boyer pose les termes du problème dont plusieurs sentent autour de lui nécessaire de réviser la solution. Après avoir sommairement combattu l'ultramontanisme sur le terrain des faits, le professeur de théologie de Saint-Sulpice lui interdisait de résister sur le terrain du droit; il ne peut soutenir, selon lui, la nécessité de l'institution par le Pape. M. Boyer suppose d'abord que l'argumentation des ultramontains est telle :

Admettons, disent-ils « que l'Écriture et la tradition ne fournissent pas de preuves directes de la prérogative que nous revendiquons en faveur du Pape, mais toujours est-il vrai que les évêques sont nécessairement dépendans du Pape, et qu'ils l'ont été dans tous les tems; toujours est-il vrai que la jurisdiction a dû être ordinairement répartie par une autorité quelconque et une autorité ecclésiastique; toujours est-il vrai que les bornes des diocèses ont dû être plantées, leurs limites fixées par un pouvoir spirituel et un pouvoir souverain ; or, je vous le demande, quelle a pu être cette autorité, sinon celle de Pierre ? Et si nous voyons les métropolitains l'exercer, de qui la tenaient-ils, sinon de Pierre ? — La réponse est fort simple; c'est d'abord que tout cela est avancé gratuitement et sans le moindre fondement; c'est en outre, que toutes les conjectures sur la nécessité d'un pouvoir souverain, etc., sont réduites par treize siècles de la tradition la plus constante pendant lesquels il est imposible de supposer que les Souverains Pontifes se fussent tus, si effectivement le droit d'instituer eût appartenu essentiellement à leur siège[2]. »

Et le professeur de Saint-Sulpice conclut son argumentation par cette formule, qui empruntait aux événements du temps une signification et une portée redoutables : « En reconnaissant que *le droit d'instituer les Évêques n'est pas*

1. Cours inédit de M. Boyer (Arch. de Saint-Sulpice).
2. *Ibid.*

une prérogative essentielle du Pape, mais une concession que lui a faite l'Église depuis le treizième siècle, nous reconnaissons par cela même que *l'Église universelle pourrait la lui retirer et en revêtir de nouveau les métropolitains*[1]. »

En un sens, cette doctrine n'est pas sans analogie avec celle de Febronius. Elle a pour but très apparent de maintenir les droits et l'indépendance des évêques en face de la puissance pontificale ; mais elle s'efforce aussi de sauvegarder la liberté des pasteurs à l'égard du pouvoir civil ; et c'est pour y arriver qu'après avoir énoncé des principes aussi inquiétants par leurs conséquences possibles, que celui auquel on vient de le voir aboutir, M. Boyer s'efforce d'atténuer et même d'annuler ces conséquences en maintenant quand même l'autorité du Saint-Siège en face des prétentions de chaque Église en particulier. A lire les lignes qui suivent, nous espérons qu'on apercevra clairement le double jeu du gallicanisme agonisant ; il consistait à mettre l'Église universelle au-dessus du Pape afin de maintenir l'autonomie des évêques en face de Rome, et d'opposer cependant aux prétentions du pouvoir civil la souveraineté pontificale, afin de s'en servir comme d'un bouclier contre l'oppression des gouvernements et la tyrannie de l'État. Voici, dans le traité de M. Boyer, la seconde face de l'argumentation gallicane, dirigée maintenant contre les prétentions impériales :

« Ici se présente une question d'un très grand intérêt qu'il faut discuter en peu de mots ; on demande si une église particulière assemblée en concile national pourrait dans un cas de nécessité rétablir l'ancienne discipline. Pour un cas de nécessité, l'on peut aisément créer les hypothèses : C'est par exemple le Pape qui pour de mauvaises raisons refuse les bulles aux Évêques d'un royaume, les Églises devenues presque toutes veuves, le désordre s'introduisant par le défaut de pasteurs, etc. On peut encore charger le tableau si l'on veut : Eh bien, dans ce cas, pourra-t-on en revenir à l'ancienne discipline ? nous répondons négativement[2]. »

L'allusion est transparente. J'avoue que les *mauvaises raisons* prêtées au Pape me paraissent une concession

1. Cours inédit de M. Boyer (Arch. de Saint-Sulpice).
2. *Ibid.*

un peu forte à la prudence; mais suivons la démonstration :

L'auteur pose en principe « qu'en matière de jurisdiction l'on ne peut jamais s'écarter des lois générales de l'Église, parce qu'en matière de jurisdiction l'on ne peut jamais suppléer la volonté du souverain. Ce principe, ajoute-t-il, est de foi[1] ». Et il allègue une décision du concile de Trente, et la raison même qui démontre « que, comme dans un État les magistrats ne peuvent recevoir de jurisdiction que de la puissance souveraine et suivant les lois constitutives de la société, ainsi, dans l'Église, nul ne peut s'arroger une jurisdiction qu'il n'ait reçue de la puissance ecclésiastique, et suivant les lois de l'Église[2] ».

En outre, « dans l'état actuel de l'Église la jurisdiction ne se donne aux évêques que par le Pape; rien de plus constant que la discipline de nos jours sur ce point, et rien de mieux établi depuis le treizième siècle[3] ». Les conciles, la pratique de l'Église et les bulles des Souverains Pontifes le démontrent surabondamment. « Cela posé, je dis qu'une Église particulière ne peut, sous quelque prétexte que ce soit, s'élever contre la discipline générale de l'Église. Admettre le contraire serait consacrer le principe de la révolte et contre les lois de l'Église, et contre l'autorité du Pape en particulier[4] »... Car de même qu'une province ne saurait « se donner des magistrats contre les lois constitutionnelles de l'État et malgré la volonté contraire du souverain », de même une Église particulière ne saurait instituer des évêques contre l'autorité légitime du Pape, puisque, « de l'aveu de tous les catholiques, le Pape est supérieur à toutes les Églises particulières[5] ». M. Boyer invoque même à l'appui de sa thèse dirigée contre les prétentions du pouvoir civil la fameuse déclaration de 1682, dont on sait que Napoléon faisait constamment état : « Telle est, suivant cette déclaration, la force des lois générales de l'Église, que tout ce que le Pape ferait contre leurs dispositions serait nul de droit. Donc *a fortiori* tout ce qu'une Église particulière oseroit contre les mêmes lois doit être également nul de droit, puisque, d'après tous les galli-

1. Cours inédit de M. Boyer (Arch. de Saint-Sulpice).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

cans orthodoxes, toute Église particulière est inférieure au Pape[1]... »

La situation particulière que créait à l'Église de France la patience résignée de Pie VII et l'obstination de l'empereur est clairement visée dans ces lignes ; et les arguments sont même assez habilement choisis, semble-t-il, pour faire impression sur Napoléon. Cependant M. Boyer précise encore, et faisant une supposition qui décrit exactement l'état de l'Église de France à la fin de 1809, il montre que la solution rêvée par le souverain ne saurait s'y appliquer : « Mais enfin, dit-il, pour pousser l'objection à la dernière précision, une Église particulière ne pourrait-elle pas au moins reprendre l'ancienne discipline par mesure provisoire, sauf à rentrer dans le droit commun après la cessation des circonstances qui auraient nécessité cette mesure ? Après tout, dit-on, vous convenez que la prérogative du Pape n'est que le droit ecclésiastique ; or il est de principe que dans le concours de deux droits, le plus important doit l'emporter ; mais je vous le demande, n'est-il pas de droit naturel et divin de pourvoir à la conservation du ministère ; toutes les Églises sont livrées à l'anarchie et menacées d'une ruine totale ; un intérêt si grand ne l'emportera-t-il pas sur le droit du Pape ?

« Non, et ma réponse est toujours la même : on ne peut pas admettre une mesure qui serait une révolte et contre l'Église et contre le Pape, une mesure qui n'est légitimée par aucune raison, par aucun fait. En effet, quelque désastreux que vous supposiez l'état de l'Église particulière, ce serait toujours un sujet qui s'élève contre son souverain, une parcelle qui s'élève contre le tout ; conduite d'autant plus condamnable de la part de cette Église particulière, qu'il s'agit ici de jurisdiction, et qu'en matière de jurisdiction rien ne se supplée, surtout la volonté du souverain ; or l'Église en commettant le Pape pour donner l'institution canonique n'a pas prévu le cas où il ne voudrait pas, pour de mauvaises raisons, donner les bulles d'institution, ou plutôt elle a tout prévu ; mais elle n'a rien déterminé à cet égard. Donc il ne resterait à l'Église particulière de ressource que dans un concile général dont le Saint-Esprit saura bien procurer la réunion si le besoin devient aussi pressant qu'on se plaît à le représenter, si le

1. Cours inédit de M. Boyer (Arch. de Saint-Sulpice)

ministère est sur le point d'être interrompu, si une grande Église est menacée d'une ruine totale, etc... Nous avons ajouté que quel que fût l'état fâcheux de cette Église particulière, son entreprise serait toujours une révolte contre l'autorité légitime du Pape : et en effet, toujours seroit-il vrai que tandis que ce dernier refuseroit de lui donner des Pasteurs, elle-même s'élèveroit contre sa décision formelle, décision, comme nous l'avons vu, d'un supérieur légitime ; et par conséquent renverseroit tous les principes de la subordination [1]. » D'ailleurs l'autorité des faits et des précédents est ici tout entière contre une telle prétention ; et par exemple, « lorsque la maison de Bragance monta sur le trône de Portugal détaché de l'Espagne, le Pape, attaché à la maison d'Espagne, mit tant de persistance à refuser les bulles d'institution, que sur une trentaine d'évêques, il n'en restait plus qu'un dans tout le royaume. Cependant l'assemblée du clergé de France consultée par ambassadeurs déclara formellement qu'il n'était pas permis d'en revenir, comme on y songeait, à la discipline ancienne, et se borna à supplier le Pape de pourvoir aux besoins de l'Église de Portugal. »

Voilà qui est net : une fin de non-recevoir rigoureuse est opposée aux prétentions du pouvoir politique et civil. En vain les adversaires opposent-ils que le concordat passé entre Léon X et François Ier étant un contrat synallagmatique, l'engagement y est réciproque : et que le Pape violant le contrat en refusant les bulles d'institution, le Prince se trouve dégagé de tous ses engagements envers le Pape, en sorte que tout rentre dans le droit commun. « Cet argument n'est qu'un pur sophisme ; l'on y suppose que c'est en vertu du Concordat que le Pape donne l'institution aux évêques : ce qui est complettement faux. La jurisdiction ne peut jamais être la matière d'un traité entre le Pape et un prince séculier, le pape tient le droit de la conférer de la discipline générale de l'Église, discipline qui avait précédé le Concordat, que le Concordat suppose et ne saurait établir. » D'ailleurs, que gagnerait le souverain au retour à l'ancien droit ? on en reviendrait aux élections populaires ou capitulaires ; en serait-il plus avancé [2] ?

1. Cours inédit de M. Boyer (Arch. de Saint-Sulpice).
2. *Ibid.*

On voit sur quel terrain le gallicanisme, par la plume de M. Boyer, fait porter la défense de la prérogative d'institution, contestée par le pouvoir politique au Saint-Siège. L'argument fondamental est l'existence d'une loi générale de l'Église, loi que le Pape lui-même, à plus forte raison une Église particulière ne saurait enfreindre. Les arguments accessoires sont ceux qu'on tire du rapprochement entre l'organisation de l'Église et celle de l'État centralisé ; et de l'appui que prêterait à la doctrine que l'on défend la fameuse Déclaration de 1682 : ils sont faits pour frapper l'Empereur et s'imposer à son esprit. Mais à l'arrière-plan de cette démonstration, comme une menace incessamment suspendue contre l'unité, subsiste le principe dont la première partie de l'enquête a voulu procurer la preuve : « le droit d'instituer les évêques n'est pas une prérogative essentielle du Pape, mais une concession que lui a faite l'Eglise depuis le treizième siècle, » et que l'Eglise universelle pourrait lui retirer pour en revêtir de nouveau les métropolitains. Si l'on s'explique que la prudence d'un directeur de Saint-Sulpice, héritier d'une tradition gallicane, se satisfasse à cette époque d'une théorie qui, plaçant l'Eglise au-dessus du Pape, ne lui accorde le droit d'institution en fait que pour le lui retirer en principe ; on comprend aussi que de jeunes prêtres, que des souvenirs d'ancien régime ne gênaient pas, témoins récents de ce que le Saint-Siège venait de faire pour défendre l'unité menacée, témoins aussi, à côté de rares exemples d'énergie, des trop nombreuses défections ou des compromissions, des faiblesses trop évidentes des évêques, aient vivement senti le défaut d'une doctrine qui laissait au schisme une issue possible. Concéder à l'adversaire que l'Eglise pouvait retirer au Pape le droit d'institution qu'elle lui avait accordé, n'était-ce pas encourager le pouvoir civil à faire effort pour le dépouiller violemment d'un droit qu'après tout on reconnaissait ne pas faire essentiellement partie de ses prérogatives ? Faire dater du treizième siècle le droit d'institution en Occident, soutenir qu'il n'a jamais existé en Orient jusqu'aux derniers temps, n'était-ce pas le rendre bien précaire ? Qu'est-ce, pouvaient dire les adversaires, que cette *loi générale de l'Eglise* dont vous nous marquez la nouveauté en Occident et la non-application en Orient ? Si ses fondements sont si faibles et son origine si récente, pourquoi, dans un besoin pressant, ne

préviendrions-nous pas la décision de l'Église, quitte à obtenir ensuite une approbation de notre conduite qu'elle ne saurait nous refuser ? Si le Pape, par une obstination coupable et qui met en péril les consciences d'une infinité de chrétiens, persiste à refuser l'institution, sera-ce pour respecter une prérogative à peine et récemment concédée, une prérogative sujette à défaillir et qui peut toujours lui être retirée, que nous nous résignerons à supporter indéfiniment ses refus ?

Il était donc clair, dès le mois d'août 1809, que de tels enseignements ne répondaient plus aux besoins urgents de l'Église. Ils laissaient une porte ouverte aux empiétements du pouvoir civil ; et d'ailleurs la méthode même, toute syllogistique et théorique, selon laquelle M. Boyer posait et défendait ses thèses, n'était déjà plus en rapport avec les exigences de la pensée de l'époque : il fallait appliquer désormais à cet objet, comme on l'appliquait à l'étude de l'Ecriture sainte, la méthode historique et critique. C'était la tradition tout entière dont on devait retrouver et contrôler les titres, afin d'asseoir fermement sur elle les droits du Saint-Siège et de l'Eglise en face du pouvoir politique et civil, dans la question de l'institution des évêques.

III

C'est donc avec des projets nouveaux, déterminés par une vue claire de la situation, qu'après avoir passé à Saint-Sulpice deux mois entiers de vacances, Jean-Marie de La Mennais rentrait à Saint-Malo au commencement d'octobre 1809. Il avait fait le voyage de retour jusqu'à Rennes en compagnie de l'abbé Bruté, et tous deux portaient dissimulée dans leur chapeau copie du décret d'excommunication récemment lancé par le Pape contre l'Empereur. La fameuse Congrégation dirigée par le P. Bourdier-Delpuits, et dont ils étaient membres, les avait chargés de le faire connaître en Bretagne. La Congrégation répondait ainsi au décret du 12 septembre 1809 qui en ordonnait la dissolution, ainsi qu'à l'emprisonnement de quelques-uns des plus en vue de ses membres.

Jean-Marie avait fondé à Saint-Malo une congrégation de la Sainte-Vierge affiliée à celle de Paris ; il fallut naturellement la dissoudre. Pour la seconde fois les volontés impériales heurtaient les entreprises des deux frères et faisaient obstacle au développement de leurs œuvres. Elles avaient brusquement jeté les *Réflexions* dans l'ombre, elles dispersaient les congrégations, elles menaçaient le collège ecclésiastique de Saint-Malo, et bientôt elles allaient en imposer la fermeture. Raison de plus, — et, pour un tempérament comme celui de Féli, excellente raison — d'écrire le livre dont Jean-Marie rapportait de Paris la première idée, et d'opposer ainsi à l'Empereur un obstacle contre lequel, à leur tour, se briseraient ses prétentions. Conçu comme le premier acte d'un duel avec le tout-puissant souverain, l'ouvrage projeté sur l'*Institution des Evêques* devait séduire Félicité ; joignez qu'il n'était plus à craindre dès lors qu'il se laissât gagner par les fâcheuses théories du fébronianisme, du joséphisme ou du gallicanisme : sa passion se trouvait déjà trop fortement engagée dans le sens opposé.

Dès le 17 janvier 1809[1], si l'on en juge par une note inédite retrouvée dans ses papiers, Félicité, qui étudiait de près un célèbre gallican, était pour lui sans indulgence :

« Il serait à désirer, écrit-il, qu'on donnât une édition accompagnée de notes des discours de l'abbé Fleury sur l'histoire ecclésiastique. Ces notes n'auraient pas pour objet de relever les erreurs de faits qui peuvent lui être échappées ; mais de prémunir le lecteur contre ses opinions quelquefois un peu exagérées, quelquefois même absolument fausses ; par exemple, ce qu'il dit des croisades. Les philosophes ont loué *sa franchise* et son impartialité ; mais combien n'est-il pas partial, ou du moins infidèle par réticence dans ce qu'il dit des Papes, dont il a grand soin de recueillir les fautes, sans avertir que c'était le plus souvent celles de leur siècle, et que ces fautes mêmes, ces abus de pouvoir qu'il leur reproche si durement, ont été dans les tems de barbarie la sauvegarde du faible, qui ne trouvoit alors de protection que dans le Saint-Siège, comme il y en a tant d'exemples dans l'histoire. On pourroit faire des observations semblables sur

1. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, p. 37, mentionne une lettre de l'abbé Jean qui porte cette date et parle du projet qu'expose la note inédite que nous publions.

les ordres religieux, les dévotions populaires, etc..., etc... Consulter la *Critica della storia ecclesiastica e de discorsi del signor abate Fleury*, par Marchetti, 2 vol. in-12[1]. »

Bien que M. Émery dût publier en juillet 1809 tout un volume d'additions aux *Nouveaux Opuscules* de Fleury, volume sur lequel d'ailleurs Jean-Marie avait été prié de communiquer ses observations, Félicité de La Mennais, de plus en plus éloigné du gallicanisme à mesure que les événements se précipitaient, trouvait aussi l'abbé Fleury de plus en plus déplaisant. Il l'étudiait maintenant en vue de l'ouvrage dont son père avait rapporté le projet de Paris, et ne l'en goûtait pas davantage. Les temps sont loin où Nicole et Fleury guidaient les premiers pas de Félicité de La Mennais dans la voie catholique retrouvée.

Sur la même feuille où se lisent ces critiques contre Fleury, quelques lignes indiquaient encore, en janvier 1809, des projets contre les jansénistes : « Quel est l'état actuel des controverses avec les Jansénistes ? et particulièrement, sur quoi fondent-ils leur prétention d'être en communion avec le Saint-Siège qui les réprouve et les condamne[2] ? » — Preuve que gallicans et jansénistes sont enveloppés par lui dans la même réprobation. Dans une lettre à l'abbé Bruté, en novembre 1809, il attaque de nouveau Fleury : « Plus j'étudie Fleury, plus je m'en dégoûte. On n'imagine pas combien il y a de faussetés, d'exagérations, de réticences et de préjugés dans cet homme à qui l'on a fait, je ne sais sur quoi fondé, une réputation de raison qui en impose en France presque universellement. Voyez les passages que Jean vous cite. (D'après l'édition in-4. [*Annotation en bas de page, par l'abbé Jean.*]) Sa critique est à demi protestante : aussi les protestants les louent-ils comme un des leurs ; et les philosophes, quel bien n'en ont-ils pas dit ? J'ai Marchetti, nous attendons Orsi, et peut-être pourra-t-on par la suite essayer de détromper le *servum pecus* françois. Que pensez-vous de cette idée ? La récolte serait abondante, mais il faudroit plus d'un moisson-

1. Inédit.

2. Inédit. Cf. aussi : *Instruction pastorale de Mgr l'archevêque de Cambray* en forme de dialogues, 1 vol. in-12 ; 3 pages environ de notes de la main de F. de La Mennais sur cet ouvrage dirigé contre les Jansénistes. — Ces notes se trouvent à la suite de celles sur l'*Histoire des Variations* de Bossuet, pp. 17-20. Cf. le ms. signalé *sup.*, 1re partie, chap. v, p. 150 et qui m'a été communiqué par M. Pearson, de Londres

neur. Recueillez tout ce que vous pourrez ; Dieu aidant, ce ne sera pas perdu. Quand l'*Histoire Ecclésiastique* parut, le P. Honoré de Sainte-Marie la dénonça au clergé français ; ce n'est qu'une petite brochure, extrêmement incomplette ; mais on voit toujours quelle fut la première impression de cette histoire, sur des hommes en état de la juger. Encore une fois, il y a bien de l'ignorance dans notre pauvre pays, et qui pis est bien du faux savoir. Voyez, à peine une ou deux faibles réfutations de Febronius : nos canonistes se sont usé les dents à ronger l'os dur et sec de nos fameuses libertés[1]. »

L'abbé Bruté n'accepta pas sans protester un jugement aussi sévère ; le 17 novembre 1809, aussitôt après avoir reçu la lettre qui précède, il écrivait à Jean : « Féli se fâche trop fort contre Fleury — *on ne sait combien de faussetés, d'exagérations, de réticences, de préjugés, dans cet homme, à qui l'on a fait, je ne sais sur quoi fondé, une réputation de raison, etc..., sa critique à demi protestante*, etc... Voilà le *sage et judicieux* Fleury bien bas, trop, je crois... Oh! dam ! Féli, je me ferai *fleuriste*, si vous ne le ménagez pas un peu plus. Je suis persuadé qu'il y a des corrections très importantes à y faire, des abus très fâcheux de son autorité à prévenir, mais il faudrait comme cesser de croire à la sagesse, à la science, à la piété des meilleurs hommes, s'il fallait se refuser aux impressions profondes que Fleury fait sur l'esprit des lecteurs les plus religieux[2]. »

Ces échanges de vue sont curieux ; ils montrent combien les événements étaient de nature à stimuler les esprits. Par les études auxquelles ils se consacrent, les frères La Mennais sont, dès cette époque, des précurseurs, et les sentiments qu'ils éprouvent, les conversions qu'ils opèrent, seront de plus en plus ceux des meilleurs éléments du jeune clergé. L'abbé Bruté, sur qui s'exerçait encore davantage l'ascendant même de Saint-Sulpice, tout en sentant les points faibles et les dangers du gallicanisme, ne se dégageait encore qu'à demi des enseignements qu'il avait reçus. Mais pour l'abbé Jean, si modéré qu'il fût, il n'en était pas moins déjà complètement ultramontain. Le 7 décembre, après avoir dit son étonnement de la multitude des notes qu'il rassemblait et des

1. Lettre inédite.
2. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, pp. 38-39.

faits qu'il recueillait — il n'en était pourtant pas encore à la moitié de son travail —, il ajoutait : « J'ai lu, dans les procès verbaux de l'assemblée de 1775, la déclaration du clergé sur Febronius. Elle est précieuse, quoique vague et faible. Je regrette que, dans l'assemblée suivante, on n'en ait pas fait une censure un peu étendue et motivée ; mais cet ouvrage eût été difficile pour nos gallicans, et je pense qu'ils ne furent pas fâchés de recevoir trop tard la lettre de l'archevêque de Trèves, qui leur demandait une condamnation détaillée[1]. »

Il n'est pas difficile d'éprouver encore à distance l'intérêt de pareilles recherches à l'heure où des menaces si graves pesaient sur l'Église. C'était précisément alors, en novembre 1809, que Napoléon instituait une commission ecclésiastique et lui confiait le soin de rechercher une solution. Elle comprenait le cardinal Fesch, Maury, l'archevêque de Tours (de Barral), l'évêque de Nantes (Duvoisin), et M. Émery, le supérieur de Saint-Sulpice, dont Napoléon appréciait fort la science et le caractère ; on leur adjoignit les évêques de Verceil et d'Évreux, qui semblent n'avoir été que des comparses, et les abbés Frayssinous et de Rauzan, à titre de secrétaires. La commission avait à délibérer sur plusieurs séries de questions : « L'autorité d'un concile œcuménique ne serait-elle pas supérieure à celle du pape, et ne pourrait-on pas y recourir ? Napoléon n'avait-il pas fidèlement exécuté le Concordat, et ce pacte n'était-il pas en ce moment méconnu ou violé par le souverain pontife ? Par quels moyens pourrait-on, si la résistance du Saint-Père se prolongeait, procurer aux nouveaux évêques l'institution canonique ? Enfin comment pourrait-on prévenir le renouvellement d'excès de pouvoir semblables à l'excommunication dont l'empereur venait d'être atteint[2] ? »

L'abbé Emery sentait vivement la difficulté de pareilles questions, et le double péril de sa position : « Effectivement, écrivait-il à l'abbé Bruté, je suis associé à l'œuvre dont on vous a parlé. Il a été impossible de décliner. J'espère que je m'en tirerai *salva conscientia — cœteris salvis*, je l'ignore ; mais la première me suffit. » Et l'abbé Bruté, communiquant ces lignes à Jean-Marie, ajoutait le 6 décembre ces mots, où perçaient clairement les inquiétudes que lui causait le galli-

1. Ropartz, p. 104.
2. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 271-274.

canisme sulpicien, dans les circonstances présentes : « Cher ami, que je voudrais frère Jean près de lui avec les bonnes études qu'il a faites ! Dans ces occasions, les malintentionnés sont prêts de longue main et étourdissent de questions et observations captieuses. Je lui écrirai vendredi. Si vous pouviez, avant, me faire une bonne lettre de vues fondamentales[1] ? »

Sans doute, répond l'abbé Jean le lendemain 7 décembre 1809, le concile de Bâle a voulu restreindre le droit d'institution dans le Pape ; mais, par le fait même, il l'a reconnu comme lui appartenant essentiellement ; car s'il admet que l'institution soit donnée par le supérieur immédiat, il reconnaît aussi que si l'on a des raisons majeures d'intérêt public de le faire, on peut encore recourir au Pape pour la confirmation des élections, même quand elles sont canoniques ; « or, comme l'observe judicieusement Thomassin, cette clause rendrait toujours le Pape arbitre de la confirmation des métropolitains et des évêques même ». Certains évêques, « non contents que leur élection eût été confirmée par le métropolitain selon la Pragmatique, allaient encore demander à Rome une nouvelle confirmation du Pape, qui ne la refusait pas[2] ». On voit que Jean-Marie s'attache à montrer contre les gallicans que le pouvoir d'institution, loin d'être *une concession* de l'Eglise, appartenait essentiellement au Pape. Toutefois, si l'on considère les réponses de la commission ecclésiastique aux questions de l'Empereur, on y reconnaît, ainsi qu'il fallait s'y attendre, la doctrine même exposée par M. Boyer dans son cours : elle déclare comme lui les conciles généraux supérieurs au Pape, mais proteste qu'ils ne peuvent être convoqués ni réunis sans l'assentiment du Pape. Elle ne croit pas que ce soit à elle à se prononcer sur le parti que devrait prendre le gouvernement, mais plutôt à un concile national qui comprendrait l'épiscopat français tout entier ; encore les décisions de ce concile ne prendraient-elles force de loi qu'après avoir été ratifiées par le Saint-Siège, et le concile devrait surtout avoir en vue de réconcilier le Pape et l'Empereur. Mais voilà qui est plus grave, et qui, dans une certaine mesure, paraît justifier déjà les craintes de l'abbé Bruté, de

1. Ropartz, pp. 102-103.
2. *Ibid.*, pp. 103-104.

Jean-Marie, de son frère et de leurs amis. Devant l'insistance du gouvernement, la commission en vint à concéder « qu'après avoir protesté de son attachement inviolable au Saint-Siège et à la personne du Souverain Pontife, après avoir réclamé l'observation de la discipline en vigueur, le concile national pourrait déclarer qu'attendu l'impossibilité de recourir à un concile œcuménique et l'immense danger dont l'Eglise de France était menacée, l'institution donnée *conciliairement* par le métropolitain à l'égard de ses suffragants, ou par le plus ancien d'entre eux à l'égard du métropolitain, tiendrait lieu des bulles pontificales, jusqu'à ce que le Pape ou ses successeurs eussent consenti à l'exécution du Concordat[1] ».

Cette partie de la consultation, inspirée de la doctrine qui n'attribuait pas au Pape essentiellement, mais seulement comme une concession de l'Église, la prérogative d'instituer les évêques, ouvrait très manifestement la porte au schisme. M. Émery devait en sentir plus que tout autre le péril, lui qui avait écrit le 5 janvier 1809 : « Les évêques doivent être très persuadés que les atteintes portées à l'autorité du Saint-Siège frappent leur propre autorité ; que si le gouvernement (ce qu'à Dieu ne plaise) envahissait l'autorité du Saint-Siège, il envahirait bientôt, et bien plus facilement, celle des évêques ; et que les mêmes raisons qui feraient secouer aux évêques l'autorité du Pape, feraient bientôt secouer aux curés l'autorité des évêques[2]. »

Une lettre du 12 décembre 1809 à M. Bruté montre quelles étaient les inquiétudes de M. Émery, et les raisons véritables d'une prudence et de concessions qu'en l'espèce on pourrait trouver excessives : « Vos plaintes ne sont pas sans fondement, mon cher B. *Qui stat videat ne cadat :* c'est une raison d'accepter vos prières et d'en demander la continuation. Ma crainte des événements n'est pas pour moi, qui, ne demandant rien et regrettant très souvent ma Conciergerie, n'ai rien à craindre ; mais la ruine de ma maison serait probablement la suite de ma disgrâce particulière. Mais *non sunt facienda mala ut eveniant bona*, et la règle : *quærite* 1° *regn. D. et hæc omnia adjic.* La conclusion, c'est que la vérité marche avant tout, et qu'en même temps elle doit être proposée

1. Debidour, *l'Église et l'État*, p. 274.
2. Méric, *Hist. de M. Émery et de l'Eglise de France*, etc., t. II, p. 272.

avec tous les ménagements que dictent la discrétion et la charité[1]. »

Réunir un concile national était une mesure à laquelle Napoléon ne devait se résoudre qu'à la dernière extrémité. En janvier 1810, il suspend les travaux de la commission ; son divorce est prononcé, il va épouser Marie-Louise : « Le grand sacrifice que l'Empereur vient de faire au bonheur national, de toutes ses affections privées, écrit ironiquement Félicité, a été, je crois, encore plus vivement senti ici qu'à Rennes. On est dans une grande attente de ce qui va suivre ; car après un acte de dévouement si extraordinaire, il n'y a point de raison de borner ses espérances ; pour moi, les miennes sont si nombreuses et si étendues, qu'en vérité je ne sais qu'en faire ; elles m'écrasent[2]. »

Napoléon, qui vient de faire annuler par l'officialité métropolitaine son mariage avec Joséphine, ne croit plus avoir aucun ménagement à garder. Un sénatus-consulte présenté de sa part au Sénat le 10 février 1810 par Regnault de Saint-Jean d'Angély, et voté à l'unanimité le 17, prétend régler désormais les rapports du Pape et de l'Empereur. L'État pontifical incorporé à l'Empire français forme deux départements. Rome, déclarée seconde ville de l'Empire, donne son nom au prince Impérial, qui portera le titre de roi. L'empereur une fois couronné à Notre-Dame ira, dans les dix premières années de son règne, se faire couronner une deuxième fois à Saint-Pierre. Le Pape sera rigoureusement réduit à son autorité spirituelle. Il aura désormais, lors de son exaltation, à prêter serment « de ne jamais rien faire contre les quatre propositions de l'Église gallicane, arrêtées dans l'assemblée du clergé de 1682 ». Ces quatre propositions étaient déclarées communes à toutes les parties catholiques de l'Empire. Enfin le Souverain Pontife aurait des palais à Paris, à Rome et dans les autres lieux où il lui plairait de résider. Deux millions de revenu lui seraient assurés, et l'Empire prendrait à sa charge les dépenses du Sacré Collège et de la Propagande. Un sénatus-consulte du 25 février 1810, complétant celui du 17, proclamait loi générale de l'Empire la déclaration de 1682. Napoléon prétendait réduire en servage la papauté.

1. Ropartz, p. 106.
2. Blaize, t. I, pp. 72-73.

Il faisait venir en même temps à Paris les 27 cardinaux Romains et les archives du Vatican. A chaque cardinal, il assignait un traitement de 30.000 francs. Il espérait obtenir d'eux une démarche collective auprès du Pape pour le faire céder : il dut bientôt se rendre compte qu'ils ne se plieraient pas à ses desseins. Treize d'entre eux lui ayant même fait l'affront de ne pas assister à son mariage avec Marie-Louise furent chassés par lui, puis internés deux par deux dans de petites villes de province sous la surveillance de la police. Les prêtres italiens comme les prêtres français furent sommés d'adhérer aux quatre articles de 1682 ; 19 évêques italiens qui avaient refusé de prêter le serment de fidélité à l'Empereur furent emprisonnés et de nombreux curés par fournées déportés et internés en Corse[1].

On comprend que, dans ces circonstances, l'abbé Bruté songeât à quitter la France. Ses supérieurs, qui craignaient l'imprudence d'un zèle que les événements pouvaient rendre dangereux pour lui-même et pour son entourage ecclésiastique, entrèrent aisément dans ses vues. Le 20 avril 1810, après quelques semaines passées à Saint-Sulpice, il écrivait à Jean-Marie :

« Lisez bas et seul. — C'est à cette heure que j'ai besoin de mon ami devant le Seigneur. Je vous donne encore sous le secret et à Féli, vous deux seuls, mon dessein.

« Je pars pour les missions d'Amérique.

« Tous mes directeurs spirituels ont été d'accord, là-bas d'abord, puis ici. Monseigneur a consenti avec une facilité qui m'a confirmé dans l'espoir d'une voie de Providence. (*Je crois bien : Monseigneur avait déjà reçu plusieurs semonces de l'abbé Bruté pour sa tiédeur et son manque d'énergie en face du pouvoir civil.*) Maman n'a pas résisté. Son sacrifice est fait. J'ai mon *exeat*. Je partirai de Bordeaux avec deux des nouveaux évêques.

« Je quitte Rennes vendredi prochain, je l'espère[2]. »

A cette nouvelle, Jean-Marie avait couru à Rennes embrasser son ami ; et, le 25 mai 1810, Félicité lui écrivait, à l'heure même où il allait s'embarquer à Bordeaux, en compagnie de trois jeunes trappistes qui partaient avec lui :

1. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 274-278.
2. Ropartz, p. 107.

« Ce vous sera une grande consolation de voyager avec ces anges d'amour et de paix qu'on diroit descendus du ciel, un instant, pour apprendre aux hommes à le connaître et à l'aimer. N'est-ce pas une chose admirable que du milieu même de l'athéisme européen sortent ces hommes apostoliques qui vont étendre l'empire de Dieu dans le Nouveau-Monde? La foi s'éteint : à peine çà et là voit-on luire dans une nuit profonde quelques flambeaux mourants, et voilà que de cette nuit même partent des étincelles qui vont allumer à l'autre bout de la terre un nouvel incendie. Pour nous qui ne verrons pas ce lointain triomphe de la croix, tristes, au milieu des ruines, nous pleurons... Ce qu'on voit, ce qu'on prévoit, tout est sujet de larmes ; l'âme est écrasée sous l'avenir, et à peine trouve-t-elle en elle-même assez de forces pour soutenir le jour présent[1]... »

La situation religieuse devenait en effet de plus en plus tendue. L'Empereur avait, de sa propre initiative, désigné certains évêques pour les diocèses vacants ; mais ceux-ci, n'étant pas pourvus encore de l'institution canonique, avaient refusé de s'y rendre. L'Empereur, pour les déterminer, en août et septembre 1810, les fit désigner par les chapitres comme administrateurs provisoires des diocèses. Ils reçurent à ce titre l'ordre de s'y installer, ce qu'ils firent. Bien plus, les deux sièges archiépiscopaux de Florence et de Paris étant devenus vacants, l'Empereur désigna pour les occuper Maury et d'Osmond, bien qu'ils fussent pourvus d'autres sièges qu'ils ne pouvaient quitter sans l'assentiment du Pape. — On fit croire à d'Osmond que ses bulles d'institution le rejoindraient à Florence ; quant à Maury, inféodé à Napoléon, il prit avec éclat possession de son siège de Paris. Mais la Congrégation de la Sainte-Vierge répandit deux bulles spéciales expédiées secrètement par Pie VII en novembre 1810 ; le Pape y défendait aux chapitres de Florence et de Paris d'obéir aux deux prélats. « On veut, disait-il dans son bref du 5 novembre adressé au cardinal Maury, on veut introduire dans l'Église un usage aussi nouveau que dangereux, au moyen duquel la puissance civile parviendrait insensiblement à n'établir, pour l'administration des sièges vacants, que des personnes qui lui seraient entièrement vendues. Qui ne voit,

1. Gournerie, p. 73.

évidemment, que c'est non seulement nuire à la liberté de l'Église, mais encore ouvrir la porte au schisme et aux élections invalides[1] ? »

Napoléon envoya aussitôt en forteresse plusieurs chanoines de Florence convaincus d'intelligence avec le Pape. Et le vicaire capitulaire de Paris, l'abbé d'Astros, qui avait reçu un exemplaire de la bulle relative au cardinal Maury, fut, à l'audience solennelle du 1er janvier 1811, apostrophé dans les termes les plus menaçants par l'Empereur et envoyé ensuite à Vincennes où il resta prisonnier jusqu'en 1815. Après cet éclat, le chapitre de Paris vint faire amende honorable à Napoléon le 6 janvier 1811 : « Le Pape me prend-il pour un de ces rois fainéants ou imbéciles que subjugua Grégoire VII, déclara publiquement l'Empereur à cette audience. Si le Pape fait la promesse solennelle de ne rien faire contre les quatre articles de la déclaration de 1682, qu'il retourne à Rome, qu'il vienne à Paris, qu'il choisisse un autre point de l'empire ! Cette liberté lui est donnée par le sénatus-consulte... A l'égard des institutions canoniques, puisque le Pape s'est obstiné à ne pas exécuter le Concordat, je peux et je dois dans les circonstances actuelles y renoncer. » En même temps la captivité du Pape était resserrée et aggravée.

Pie VII, sans se laisser abattre, persistait dans sa résistance passive. Alors, après avoir songé quelque temps à résoudre par une loi la question de l'institution canonique des évêques, Napoléon, conseillé par des jurisconsultes comme Cambacérès, Regnault de Saint-Jean d'Angély, Merlin, Boulay de la Meurthe, qui lui remontraient qu'il allait ainsi droit au schisme, se décida à rappeler la commission ecclésiastique augmentée de l'abbé de Pradt et du cardinal Caselli, et à lui poser, le 8 février 1811, ces deux questions : « 1° Toute communication entre le Pape et les sujets de l'Empereur étant interrompue quant à présent, à qui faut-il s'adresser pour obtenir les dispenses qu'accordait le Saint-Siège ? 2° Quand le Pape refuse persévéramment d'accorder des bulles aux évêques nommés par l'Empereur pour remplir les sièges vacants, quel est le moyen canonique de leur donner l'institution ? »

Des divergences de vues se produisirent bien entendu dans la commission. Du moins le cardinal Fesch et l'abbé

1. Ap. Méric, *Hist. de M. Émery*, etc., t. II, pp. 322-323.

Émery soutenaient-ils de leur mieux les prérogatives du Saint-Siège[1]. M. Émery, qui devait mourir bientôt, le 18 avril 1811, dépensait à cette tâche les derniers restes d'une énergie invincible : il s'élevait de toutes ses forces « contre la prétention du gouvernement de s'immiscer dans les affaires ecclésiastiques, d'appeler un évêque titulaire, de le transférer, sans consulter le Pape, d'un siège à un autre, par un acte capricieux de son autorité[2] ». La question du pouvoir temporel du Pape dans ses rapports avec son autorité religieuse ayant été posée, il déclara « que le Pape devait être maître dans ses États temporels pour être libre partout ; que cette liberté était la condition essentielle de l'exercice complet de sa juridiction spirituelle ». Il protesta avec force contre la prétention coupable des membres de la commission, de refuser au Pape le droit de défendre par l'excommunication ses intérêts temporels ; droit qui était confirmé, cependant, depuis des siècles, par la pratique constante de l'Église, par le concile de Trente et par les conciles généraux. Il éclairait les questions débattues, en rappelant les faits principaux de l'histoire ecclésiastique, les règles du droit canon, les principes les plus certains de la théologie, exprimant avec une fermeté émue, et presque indignée, qui se trahissait de temps en temps par des réponses brèves, saisissantes, son étonnement douloureux de l'oubli ou de la complaisance servile des membres de la commission. M. de Barral, archevêque de Tours, essayait de le gagner ; mais un jour, M. Émery lui répéta jusqu'à dix fois d'un ton saccadé : « *Non, Monseigneur, cela n'est pas*[3] ! » — A l'audience solennelle donnée par Napoléon aux membres de la commission ecclésiastique, le 17 mars 1811, interpellé par l'Empereur, il lui répondit avec la plus grande fermeté : « N'ai-je pas le droit, lui demanda brusquement le souverain, de déclarer au Pape que, s'il ne donne pas l'institution canonique aux évêques dans un délai déterminé, je passerai outre et je me servirai d'un concile provincial ? — Jamais, Sire, répliqua M. Émery, le Pape ne fera cette concession, qui rendrait illusoire son droit d'institution[4]. » Mais de telles émotions

1. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 281-289.
2. Méric, t. II, p. 323.
3. *Ibid.*, p. 331.
4. *Ibid.*, p. 409.

étaient trop fortes pour son âge : il mourut un mois après.

La commission avait conseillé, contrairement à l'avis de M. Émery, de recourir au concile de la province, quand le Pape refuserait l'institution sans alléguer de motif canonique. A la suite de l'audience du 17 mars, où il reprocha aux autres membres de la commission d'avoir voulu lui faire faire, de ce côté, un pas de clerc, l'Empereur renonça à ce projet. — Mais la commission avait surtout conseillé de remettre la solution de la question à un concile national, non sans avoir tenté une nouvelle négociation avec le Pape. Après avoir vainement essayé d'obtenir du Pape son consentement à ce que l'institution eût lieu dans les six mois d'un refus persistant de sa part, Napoléon se résigna à réunir un concile[1].

1. Debidour, *l'Église et l'État*, p. 289. Comte d'Haussonville, *l'Église Romaine et le Premier Empire*, XVI, les Préliminaires du concile national.

CHAPITRE VI

LA GENÈSE DE LA « TRADITION » (*suite*)
(JUIN-OCTOBRE 1811)

I. Félicité à la Chenaie : le conflit religieux et la rédaction de la *Tradition*. — II. La première rédaction inédite de la *Tradition*. — III. L'*Essai historique et critique* de Tabaraud : interruption du travail de Félicité.

I

Depuis le 15 juin environ, Félicité de La Mennais s'était retiré à la Chenaie, n'ayant pour toute société qu'un élève de l'école ecclésiastique de Saint-Malo, Bois, dont la santé délicate exigeait aussi du repos. Le travail préparatoire à la *Tradition* était alors, et pour quelques jours, remplacé par la vie rurale. La journée des deux ermites était édifiante et calme : à sept heures ou sept heures et demie, les prières, et à peu près vingt minutes d'oraison; puis, le déjeuner; après quoi, la cuisine, les ouvriers, les fermiers ne laissaient pas une demi-heure de suite pour travailler. Vers midi, l'examen particulier, le dîner, puis la promenade où l'on emportait des livres. Venaient ensuite le chapelet et la lecture spirituelle; à sept heures, le souper, un peu de promenade encore; à neuf heures, Bois prenait son lait, on lisait un chapitre de l'*Imitation*, et chacun s'allait coucher pour recommencer le lendemain [1].

1. Cf. Blaize, t. I, p. 121.

Félicité, qui retrouvait avec la paix la gaîté dans la solitude des champs, aurait voulu que Jean-Marie vînt l'y rejoindre. Mais son frère tenait bon, fixé à Saint-Malo par ses devoirs de professeur. Étrange goût, que Féli ne pouvait comprendre [1].

La société d'un disciple choisi, de ce petit rhétoricien Bois auquel il s'était attaché, lui paraissait bien préférable à la direction d'une classe. Bois n'avait-il pas un caractère docile, affectueux, aimable? Quand Féli lui passait la plume, il écrivait naïvement à Jean-Marie : « Je vous embrasse de tout mon cœur, mais préparez-vous pour samedi, car vos joues courent de beaux risques de la part de M. votre frère et de la mienne [2]. » Un cœur simple, comme celui-là, voilà ce qui charme Féli.

Il faut pourtant renoncer à l'enchantement de cette existence solitaire et d'une si paisible indolence. Dès la fin de juin d'inquiétantes nouvelles reçues de Paris dans des lettres de M. Millaux et du libraire Girard l'obligeaient brusquement à se mettre au travail [3].

L'Empereur ayant convoqué, pour le 17 juin 1811, le concile et le Corps législatif, le contraste entre l'attitude de l'une et l'autre assemblée avait été frappant. Le concile fut inauguré par une cérémonie publique à Notre-Dame. « Le sermon d'ouverture prononcé par M. de Boulogne, évêque de Troyes, fut une adjuration chaleureuse et éloquente au concile de ne pas séparer sa cause de celle du Saint-Père, et l'affirmation très nette de la solidarité que l'épiscopat entendait maintenir entre le Pape et lui [4]. »

« Oui, s'écria courageusement l'orateur, quelques vicissitudes qu'éprouve le siège de Pierre, quels que soient l'état et la condition de son auguste successeur, toujours nous tiendrons à lui par les liens du respect et de la déférence filiale. Ce siège pourra être déplacé, il ne pourra être détruit. On pourra lui ôter de sa splendeur, on ne pourra pas lui ôter de sa force. Partout où ce siège sera, là tous les autres

1. Blaize, t. I, p. 102.
2. Inédit.
3. « Ce genre de vie durera jusqu'à samedi prochain », avait déjà déclaré Félicité le lundi précédent (Blaize, t. I, p. 123). Le mot *Lundi* est au bas de la lettre dans le ms. autographe. Il n'a pas été imprimé par Blaize.
4. Comte d'Haussonville, *l'Église Romaine et le Premier Empire*, XVIII, XIX et XX, le Concile national. Debidour, *l'Église et l'État*, p. 289.

se réuniront... Tels sont nos sentiments invariables. » Tous les membres de l'assemblée, avant de commencer leurs travaux, prêtèrent « solennellement serment d'obéissance et de fidélité au souverain pontife ».

« Quelle bagarre ! écrivait Félicité au reçu de ces nouvelles. Et ces 300 pantins (ce sont les membres du Corps législatif, les parlementaires, qu'il désigne ainsi) arrivant tous ensemble par la poste, pour se faire des révérences ; car que peuvent-ils faire de plus et de mieux ? C'est ce qu'il faudrait bien leur persuader ; je crois que cela ne serait pas difficile pour le nôtre, et qu'il s'en tiendrait volontiers aux salamalecs [1]. »

Malgré la servilité de Duvoisin, évêque de Nantes, le concile fut bien loin d'imiter la complaisante obéissance du Corps législatif. Il résista aux volontés de l'Empereur, et n'accepta pas sans des modifications qui la réduisaient à n'être qu'un banal compliment de cour, l'adresse que lui proposait Duvoisin, et que lui-même avait soumise à l'Empereur. Cette motion fut arrêtée le 25 juin ; le 30, l'Empereur devait recevoir le concile pour entendre l'adresse : il fit dire sèchement qu'il ne le recevrait pas, et déclara le 28 juin, dans l'*Exposé de la situation de l'Empire* lu au Corps législatif, « que le Concordat n'existoit plus, et que les évêques n'étoient assemblés que pour aviser aux moyens de pourvoir aux sièges vacants, et à ceux qui viendroient à vaquer, conformément à ce qui se pratiquoit sous Charlemagne ». On juge bien que ce langage n'était pas fait pour rendre le concile plus traitable. L'assemblée venait précisément d'élire la commission chargée de faire connaître ses vues sur l'institution des évêques ; elle y avait admis sans doute les négociateurs de Savone, ceux que l'Empereur avait choisis avant le concile pour circonvenir le Pape : l'archevêque de Tours, de Barral, Mannay, archevêque de Trèves, Duvoisin, évêque de Nantes, et l'évêque de Faenza ; mais elle n'avait pas manqué d'y faire entrer les membres les plus déterminés de l'opposition, notamment d'Aviau, archevêque de Bordeaux, de Broglie, évêque de Gand, Hirn, évêque de Tournai [2].

Quel stimulant pour Féli que de pareilles nouvelles ! Il s'était mis fiévreusement à la tâche, et, sur les notes réu-

1. Blaize, t. I, p. 122.
2. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 289-297.

nies, il avait commencé à écrire. Le premier manuscrit, que j'ai maintenant sous les yeux, était intitulé : *Droits du Pape sur la confirmation des évêques*[1]. L'*Introduction* qui occupait vingt-quatre des grandes pages in-8 sur lesquelles Félicité traçait sa rédaction, était déjà terminée. Dans la *première partie*, intitulée : *Pouvoir du Pape sur la confirmation des Évêques d'Orient*, le premier chapitre était écrit. L'auteur y montrait quelle était l'origine des Patriarches, et qu'ils tenaient de Saint-Pierre tous leurs privilèges, au nombre desquels était le droit de confirmer l'élection des Évêques dépendants de leurs Patriarcats. Le rédacteur était donc aux prises avec le deuxième chapitre, qui commence à la page 58 du manuscrit, et qui s'intitule : *Pouvoirs du Pape sur la confirmation des patriarches et des Évêques d'Orient prouvé par l'exercice même de ce pouvoir*. Son travail était divisé en articles numérotés en chiffres romains, et pour aller plus vite, il se contentait d'indiquer par des chiffres à la marge les renvois, sans écrire les notes justificatives. C'est dans cet état que le manuscrit nous est parvenu.

Rentré à Saint-Malo le samedi, comme il se l'était proposé, Féli n'avait pas tardé à s'apercevoir que les distractions forcées de la ville le dispersaient, et empêchaient son ouvrage d'avancer. Il revint donc à la Chenaie, seul cette fois, et s'installa au rez-de-chaussée, dans la salle où il fit placer un lit[2]. C'est là, dans cette salle basse de la Chenaie, d'où vingt-deux ans plus tard, le Croyant lancera ses *Paroles* irritées, qu'il composait au commencement de juillet le beau passage sur les libéralités des papes, où l'on sent passer le même souffle qui soutenait, dans les mêmes journées, le concile défendant les droits du Saint-Siège : « Telles étoient, écrivait-il, les devoirs et les prérogatives des Pontifes Romains, qui semblaient n'avoir reçu de J.-C. une puissance plus étendue, que pour donner au monde l'exemple d'une charité plus universelle. L'histoire nous les montre, dès l'origine du christianisme, répandant d'abondantes aumônes dans tout l'Orient, à Corynthe, en Syrie, dans la Cappadoce, et jusqu'au fond de l'Arabie, rachetant les captifs, consolant les affligés, et pour nous servir d'une belle expression de

1. Inédit. On remarquera qu'il n'est encore question que de *confirmation*, non d'*institution*.
2. Blaize, t. I, p. 83.

D. Constant, réchauffant dans leur sein les églises souffrantes, et les nourrissant avec tendresse d'un lait maternel. Il y a cependant, ce nous semble, quelque chose de plus touchant encore que tous ces bienfaits; c'est de voir ces vénérables Pontifes prendre en main la défense des morts, et protéger les opprimés au delà même du tombeau... » Ces lignes sont aux pages 88 et 89 du manuscrit, et bientôt après, à la page 90 et à l'article XII, Félicité aborde « l'histoire de Nestorius, de ses erreurs, des troubles qu'elles engendrèrent, de son inflexible opiniâtreté à les soutenir et enfin de sa déposition. » Au commencement de juillet 1811 il écrit donc de la Chenaie à Jean-Marie : « J'ai placé, ce me semble, assez à propos, à l'article de Saint Jean-Chrysostome, ce que Dom Constant rapporte des libéralités des papes dans les premiers siècles. Sa note y sera tout entière, mais il a fallu abréger dans le texte. J'en suis à Nestorius, et à la page 90. Jamais je n'en aurais fini à Saint-Malo, je le vois tous les jours, et ici même, cela ne va pas vite. Ce qu'il y a de désespérant, c'est l'uniformité; toujours les mêmes choses à dire, et puis l'embarras de lier tout cela; mais c'est de la nature même de l'ouvrage[1]. »

Il en était là de sa rédaction quand il apprit par des lettres que lui communiquait son frère, et par les journaux, les passionnantes nouvelles du concile. Duvoisin avait proposé, le 5 juillet 1811, de demander au gouvernement ses instructions, et de le satisfaire, en commençant par voter le décret qui attribuait l'institution canonique aux métropolitains. Mais Broglie opposa la motion de ne rien faire sans le Pape, et fit passer une proposition en vertu de laquelle on lui enverrait une députation pour connaître sa volonté[2].

« Comme la Providence se joue des passions humaines et de la puissance de ces hommes qu'on appelle grands ! écrit Félicité au reçu de ces nouvelles. Il s'en est rencontré un qui a fait ployer sous lui le monde entier, et voilà que quelques pauvres Évêques, en disant seulement, *je ne puis*, brisent ce pouvoir qui prétendait tout briser, et triomphent du triomphateur au milieu de sa capitale, et dans le siège même de son orgueilleuse puissance. Que cela est beau ! que cela est divin !

1. Blaize, t. I p. 84.
2. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 2-296.

Qui est-ce qui, à ce spectacle, refuserait de croire à l'Église et à ses célestes promesses ? J'ai tremblé de tous mes membres en voyant Duvoisin s'interposer, lui et ses principes gallicans, entre le Pape, entre l'Église, entre le Concile et l'Empereur; heureusement qu'on lui a dit : retirez-vous de là, et c'est s'en tirer tristement[1]. »

La tournure que prenaient les événements montrait assez que le concile n'était pas prêt à céder, et rendait par conséquent moins urgent le travail de la *Tradition :* « Je crains toujours que tu ne travailles trop, déclarait Féli à Jean-Marie. Pour moi, sans perdre beaucoup de temps, je n'avance guère. Dieu merci, nous avons maintenant de la marge. L'ouvrage en sera mieux fait. » Et il lui envoyait copie d'un passage de l'*Histoire des Variations*[2] dont il espérait qu'il pourrait faire usage. « Tout l'état de l'Église anglicane, dit Bossuet, tout l'ordre de sa discipline, toute la disposition de la hiérarchie dans ce royaume, *et enfin la mission aussi bien que la consécration de ses évêques* venaient si certainement de ce grand Pape (de saint Grégoire) et de la chaire de Saint-Pierre ou des évêques qui le regardaient comme le chef de leur communion, que les Anglais ne pouvaient renoncer à cette sainte puissance sans affaiblir parmi eux l'origine même du christianisme, et toute l'autorité des anciennes traditions[3]. »

La résistance du concile, si clairement manifestée par la motion du 5 juillet, décida l'Empereur à brusquer les choses. Le 11 juillet au matin, Hirn, Broglie et Boulogne étaient arrêtés et enfermés à Vincennes. En même temps le décret de dissolution du concile était prononcé, et l'on obtenait, en faisant signer à part chacun des évêques, une majorité pour le projet impérial[4].

1. Blaize, t. I, p. 108.
2. L. VII, n° 71.
3. Blaize, t I, pp. 108-109. Ce fragment a été utilisé dans la *Tradition*, t. II, pp. 230-231. Ce texte prouve que, tandis que Félicité mettait en œuvre les matériaux du 1er volume, Jean-Marie réunissait ceux des volumes suivants. Ce qui, avec l'examen du ms. que je possède, achève d'éclairer la nature de la collaboration des deux frères.
4. Il était ainsi conçu :

« Article premier. — Conformément à l'esprit des saints canons, les archevêchés et évêchés ne pourront rester vacants plus d'un an, pour tout délai ; dans cet espace de temps, la nomination, l'institution et la consécration devront avoir lieu.

« Art. 2. — L'empereur est supplié de continuer à nommer aux sièges vacants, conformément aux concordats, et les évêques nommés par

« Il paraît qu'on revient à la méthode des signat[ures] particulières, écrit à ce propos Féli à son frère; il est heureux qu'on n'ait pas commencé par là. Aujourd'hui c'est sans danger, et cela ne peut guère avoir de suites. Je suis étonné même qu'on ait recours à un expédient aussi niais; mais tout, dans cette affaire, est marqué au même sceau. N'oublie pas de rechercher la lettre adressée aux Év[êques] par Pie VII à son avènement. La fermeté du c[ardin]al F[esch] est peut-être le moyen dont Dieu se sert pour sauver l'Église. S'il eût cédé, je ne sais où nous en serions. Au reste, c'est une plaisante manière d'interroger les Ev[êques] que de leur donner la question; on ne s'était pas avisé encore de faire des prisons autant de cénacles. Il faudra bientôt que le concile rende ses décrets sur l'échafaud, et alors le bourreau sera le grand protecteur des canons. Il n'y aura pas beaucoup de changement[1]. »

L'ouvrage de Félicité, à travers tout ce tumulte, marchait assez lentement puisque, vers la fin de juillet, nous ne le trouvons avancé que d'une quarantaine de pages; il en est à la page 137 du manuscrit, et à l'article 32, où il rapporte l'histoire de ce Sergius, évêque de Joppé, qui « s'étant emparé du siège de Jérusalem, ordonna plusieurs Évêques avant d'avoir été lui-même confirmé ». Ceux qu'il avait ainsi ordonnés jugèrent qu'ils « n'avaient pu recevoir la juridiction d'un Évêque qui lui-même ne l'avait point reçue du Pape ». Mais ici Félicité se trouvait arrêté : « Je n'ai quasi rien fait depuis votre départ, écrit-il, je choppe sur Joppé, et

l'empereur s'adresseront à N. S. P. le Pape pour l'institution canonique.

« Art. 3. — Dans les six mois qui suivront la notification faite au pape par les voies d'usage de ladite nomination, le pape donnera l'institution canonique conformément aux concordats.

« Art. 4. — Les six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain ou, à son défaut, le plus ancien évêque de la province ecclésiastique procédera à l'institution de l'évêque nommé. S'il s'agit d'instituer le métropolitain, le plus ancien évêque conférera l'institution.

« Art. 5. — Le présent sera soumis à l'approbation de notre Saint Père le Pape, et, à cet effet, Sa Majesté sera suppliée de permettre qu'une députation de six évêques se rende auprès de Sa Sainteté pour le prier de confirmer ce décret, qui seul peut mettre un terme aux maux des Églises de France et d'Italie. »

Ce dernier article rendait du moins au Pape tout ce que les précédents semblaient d'abord lui enlever. (Cf. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 296-297.)

1. Blaize, t. I, p. 107.

sur son évêque Sergius. L'érudition n'est point mon fait; aussi ne lirai-je jamais le grec de saint Ambroise[1]. »

Il termina pourtant le manuscrit de la première partie, et lui donna la forme sous laquelle il nous est parvenu.

II

« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes d'Enfer ne prévaudront pas contre elle. » Tel est le fondement primitif, l'inébranlable assise du pouvoir pontifical : telle est aussi celle de l'Eglise : « Ainsi l'ont entendu tous les Pères, ainsi l'entendent tous les catholiques; la foi est une autant que manifeste ; mais considérons-en le développement, écoutons le grand Maître s'expliquant lui même sur cette haute prérogative accordée à son disciple. Qui pourroit plus sûrement que lui déterminer la nature et l'étendue de ses dons ? *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*[2]. » Le Christ a prié pour que la foi de Pierre ne défaille point, et par suite cette foi, « aussi infaillible que la prière même du Christ[3] », ne sera jamais obscurcie. « Voilà, dit encore le Christ, je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles » : « Pesons bien ces paroles ; saisissons-les avec force et avec amour, et ne les abandonnons qu'après en avoir exprimé, s'il se peut, toutes les vérités qu'elles contiennent. Nous y avons déjà reconnu manifestement la promesse de préserver de l'erreur le siège de Pierre[4]. » Elles renferment aussi le privilège de *l'autorité*, sans laquelle l'indéfectibilité du Saint-Siège serait sans bénéfice pour l'Eglise : « Que telle soit la doctrine de l'Eglise catholique, c'est ce qu'atteste toute la tradition, ce que proclament tous les Docteurs, ce que confessent tous les fidèles à qui les ouvrages destinés à les instruire des éléments de la foi, ont appris à reconnaître dans Pierre et dans ses successeurs, cette autorité divine, cette Primauté d'honneur et

1. Blaize, t. I, p. 75.
2. Ms., p. 2. Inédit.
3. *Ibid.* Inédit.
4. *Ibid.*, p. 4. Inédit

de juridiction, qui fut toujours, qui sera le seul lien de l'unité, et l'éternel fondement d'une Église éternelle[1]. »

Cette autorité a toujours été pleine et entière en ce qui concerne l'ordre spirituel, indépendante de la volonté des hommes; et sans doute, « les Papes ont cédé quelquefois ce qu'ils auroient pu exiger toujours »; mais cet effort de leur charité, cette condescendance n'a pu diminuer en rien la puissance qui est en eux comme dans sa source. Sans doute aussi, la discipline n'a pas été rigoureusement la même à tous les âges. Et, enfin, la rareté des monuments à l'époque où « la Religion retirée dans les cavernes et les catacombes, osoit à peine y célébrer furtivement les sacrés mystères, et adorer dans les ténèbres le Dieu qui créa le soleil[2] », ne saurait être allégnée contre la doctrine qu'ils justifient; « car, et c'est encore ce dont il importe de se bien pénétrer, la force des preuves en cette matière dépend bien moins du nombre des textes et de la multitude des faits, que de leur liaison avec les grandes maximes et les principes divins du gouvernement de l'Eglise, par lesquels seuls tout se décideroit au fond, quand on manqueroit de tout exemple et que la Tradition seroit muette[3] ».

La tradition viendra donc appuyer seulement et soutenir les profondes raisons du gouvernement de l'Eglise : l'histoire se subordonne à la raison qui toujours la guide et l'éclaire. De ce point de vue, les *Droits du Pape sur la confirmation des Évêques* démontreront deux vérités : « Les Papes ont toujours confirmé au moins médiatement l'Election des évêques d'Orient; ils ont toujours exercé, mais d'une manière plus éclatante encore, même pouvoir dans l'Occident : voilà ce que nous nous proposons de prouver, et ce qui résultera évidemment des faits développés dans cet ouvrage[4]. » Ces faits ne seront que la tradition même exposée, développée en fonction de la doctrine : « Examinons cette tradition. On en verra les nombreux et incontestables monumens, quand tout à l'heure nous entrerons dans le détail des faits relatifs à notre sujet, lesquels, nous osons le promettre, justifieront pleinement la haute idée que tout catholique conçoit de

1. Ms., p. 5. Inédit.
2. *Ibid.*, p. 9. Inédit.
3. *Ibid.*, pp. 10-11. Part. inédit.
4. *Ibid.*, p. 11. Inédit.

cette chaire éternelle, d'où devait partir dans tous les temps le rayon du gouvernement[1]. »

La première partie de l'ouvrage conçu dans cet esprit et intitulée : *Pouvoir du Pape sur la confirmation des Évêques d'Orient*, la seule qui fût rédigée à l'époque où nous sommes arrivés, comprenait elle-même trois chapitres d'inégale étendue ; le premier intitulé : *Origine des Patriarches : ils tenoient de saint Pierre tous leurs privilèges, au nombre desquels étoit le droit de confirmer l'élection des Évêques dépendants de leurs patriarchats*[3]. Le second chapitre, le plus long, divisé lui-même en 42 paragraphes, porte ce titre : *Pouvoir du Pape sur la confirmation des Patriarches et des Évêques d'Orient, prouvé par l'exercice même de ce pouvoir*[4]. Enfin, le troisième chapitre, intitulé *Observations*[5], groupait quelques faits et quelques aperçus qui n'avaient pu trouver place dans les deux précédents[6].

Dans le premier chapitre, l'auteur montrait, d'après saint Léon, « la Constitution primitive de l'Église » en vertu de laquelle « tous les Evêques subordonnés les uns aux autres par une gradation de pouvoirs et une certaine distinction de rangs » se rattachaient « au centre commun, le siège de Pierre, en sorte qu'en aucun lieu, aucun membre ne s'isoloit de son chef ». Et, parce que « cette distinction de rangs, dont parle saint Léon, n'est nulle part plus frappante que dans les trois sièges patriarchaux qui, dès l'origine du christianisme, exercèrent sur les Eglises de leur dépendance un pouvoir si étendu[7] », c'est par l'étude des rapports entre les Patriarches et le Saint-Siège que s'ouvre naturellement l'ouvrage.

D'où venait la suréminence des sièges patriarcaux et du siège de Rome ? « A quelle cause durent-ils une prééminence si remarquable[8] ? » Ceux qui ne considèrent les événements que du point de vue humain, penseront que la majesté de l'ancienne Rome assura la grandeur de la nouvelle ; mais

1. Ms., p. 14. Inédit.
2. Les mots : *et l'élection* effacés.
3. Ms., p. 25. Inédit. Ce chap. occupe les pp. 25-57 du ms.
4. *Ibid.*, p. 58. Ce chap. occupe les pp. 58-166 du ms.
5. *Ibid.*, p. 167.
6. *Ibid.*, pp. 167-181.
7. *Ibid.*, p. 25. Inédit.
8. *Ibid.*, p. 26. Inédit.

ceux qui ne confondent pas la gloire du monde avec celle de Jésus-Christ, savent que « l'Église de Rome fait remonter sa puissante primauté à saint Pierre[1] », et que celles d'Alexandrie et d'Antioche font comme elle. « Saint Pierre et les Apôtres, en parcourant l'univers, établirent un grand nombre d'évêques en différentes contrées. On montrait encore du temps de Tertullien les chaires où ils avoient prêché, et les anciens les ont quelquefois nommées apostoliques[2] » ; mais ce titre glorieux a toujours désigné particulièrement celles que Pierre a fondées. « La division de l'Église en trois grands départemens, qu'on nomma depuis patriarchats, fut incontestablement l'ouvrage de saint Pierre[3]. » Les témoignages — et l'auteur en énumère un grand nombre — prouvent : d'abord que tous les évêques « furent soumis dès l'origine à la juridiction des trois grands sièges qui ont eu saint Pierre pour fondateur, et que le rang et les prérogatives de ces sièges ne sont qu'une conséquence de ce fait unanimement attesté par l'antiquité ecclésiastique ». Même les Grecs schismatiques et jaloux de Rome « sont tellement persuadés de cette vérité, que pour anoblir l'origine du Patriarchat de Constantinople, imitant ces parvenus qui s'efforcent de cacher une naissance obscure en rattachant leur nom à celui d'une race illustre, ils ont imaginé que saint André fut envoyé dans la Thrace par saint Pierre, et qu'il institua Stachys, premier évêque de Byzance[4] ». Et d'autre part, « tous les droits qu'ont exercés les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, tous leurs privilèges, ne sont qu'un rejaillissement de la primauté céleste dont J.-C. honora saint Pierre[5] ».

Aussi, lorsque le concile de Constantinople voulut faire attribuer au patriarche de cette ville les mêmes prérogatives qu'à ceux d'Antioche et d'Alexandrie, c'est au Pape que les Pères du concile demandèrent de *confirmer* leur vœu par ses décrets. « Qu'on s'explique, ajoute l'auteur après avoir cité les expressions mêmes des Pères : voilà les paroles du Concile ; qu'on les démente, si l'on ose, ou, si l'on craint de

1. Ms., p. 27. Inédit.
2. *Ibid.*, p. 28. Inédit.
3. *Ibid.*, pp. 28-29. Inédit.
4. *Ibid.*, pp. 35-36. Inédit.
5. *Ibid.*, p. 36.

se porter jusqu'à cet excès de hardiesse, qu'on avoue donc qu'il y avoit alors dans l'Église une autorité devant qui s'abaissoit la puissance même des Conciles.[1] »

Ces deux vérités sont appuyées d'un nombre considérable de preuves historiques dont nous ferons grâce au lecteur ; elles contribuent cependant à la solidité de l'ouvrage : « Cela certes est assez clair de soi-même ; mais il y a des choses qu'on ne doit pas se dispenser de faire remarquer, à cause seulement qu'elles sont claires. L'art de brouiller et d'obscurcir, qui a fait de si grands progrès entre les mains des ennemis de l'Eglise, commande à ses défenseurs des précautions, dont la nécessité se fait de jour en jour plus sentir[2]. »

Le chapitre II : *Pouvoir du Pape sur la confirmation des Patriarches et des Evêques d'Orient, prouvé par l'exercice même de ce pouvoir*, s'ouvre par les preuves que saint Pierre, dans la désignation du remplaçant de Judas et dans d'autres circonstances, a disposé de ce pouvoir. L'auteur passe ensuite en revue dans leur ordre chronologique les faits les plus frappants d'où résulte que ses successeurs n'y ont jamais renoncé : c'est, en 272, l'empereur Aurélien décidant que le litige entre Paul de Samosate, que le concile d'Antioche avait déposé, et Domnus, que le même concile avait élu à sa place, serait tranché en faveur de celui qui entretiendrait communion par lettres avec l'évêque de Rome et les autres évêques d'Italie ; c'est Ammien Marcellin, un païen, déclarant que l'empereur Constance, pour se débarrasser de saint Athanase, ne voyait pas d'autre moyen que de le faire condamner « par l'autorité que l'Evêque de Rome avoit au dessus des autres », affirmant ainsi l'autorité souveraine du Pape « en énonçant un fait public, et sur lequel il n'étoit pas possible de se tromper ; car, ajoute-t-il, la Religion chrétienne est simple et précise par elle-même dans ses dogmes et dans sa conduite[3] » ; ce sont encore les évêques qui, vers 370, recourent à l'autorité du Pape pour déposer Timothée : « On était si loin, dans les premiers siècles, de cette haute théologie de quelques docteurs de nos jours, et les évêques croyoient si peu posséder les droits qu'on leur

1. Ms., p. 40. Inédit.
2. *Ibid.*, p. 53. Inédit.
3. *Ibid.*, pp. 62-63. Inédit.

a depuis attribués, que nous les voyons recourir au Pape jusque du fond de l'Orient quand les circonstances rendoient nécessaire la déposition de quelqu'un d'entre eux [1]. » Et saint Ambroise ne blâme-t-il pas Flavien, en 392, de n'avoir pas soumis son élection à l'approbation de l'évêque de Rome ? Il lui reproche de s'être cru au-dessus des lois : « On l'entend : au jugement de saint Ambroise, tout évêque dont le Saint-Siège n'avoit pas confirmé l'ordination était réprouvé par les loix de l'Église, *ex lex* (*sic*), c'est son expression[2]. » Telle est la discipline dont témoignent successivement tous les faits qui nous furent transmis : « Maintenant, qu'on nous dise, si on l'ose, que le droit de confirmer les premiers Pasteurs, réclamé par les Souverains Pontifes, est une usurpation dont l'origine ne remonte pas au delà du dixième siècle. Saint Jérôme, saint Ambroise vivoient-ils dans le dixième siècle ? Où en est-on, s'il faut combattre sérieusement tant d'ignorance ou de mauvaise foi[3] ? »

Febronius est ici visé ; mais il est pris à partie directement un peu plus loin, avec ses expédients « où son adresse brille infiniment plus que sa bonne foi ; si tant est néanmoins qu'on puisse décorer du nom d'adresse de si grossiers artifices. Il est vrai qu'il sait quelquefois en employer à propos de plus délicats, et même il lui arrive de pousser si loin la finesse qu'on a peine à se défendre d'y trouver un peu d'excès[4] » : avec quelle « impudence » digne de soulever le « mépris », et capable seulement de tromper « l'imbécillité », « ne tronque-t-il pas les passages les plus décisifs qui le gênent[5] » ? Le jeune apologiste en cite des exemples topiques, et, pour achever son adversaire, il ajoute : « Maintenant que nous avons détruit les honteuses chicanes de Febronius, et dévoilé sa révoltante mauvaise foi, nous lui demanderons, ainsi qu'à tous ceux qui soutiennent la même doctrine, s'ils s'entendent bien eux-mêmes quand ils insistent si fortement sur ces lettres de communion que les évêques élus mettaient tant d'intérêt à obtenir des Souverains Pontifes[6]. » Elles sont

1. Ms., p. 67. Inédit.
2. *Ibid.*, p. 69. Inédit.
3. *Ibid.*, p. 70. Inédit.
4. *Ibid.*, p. 79. Inédit.
5. *Ibid.*, p. 80. Expressions inéd.
6. *Ibid.*, p. 83. Inédit.

une véritable confirmation, absolument nécessaire à l'exercice du ministère.

On voit à quel ton était montée la polémique sous la plume de Félicité[1]. L'auteur n'a pas seulement recours aux preuves directes, mais souvent encore aux arguments indirects : par exemple, il cite le cas de Théodoret qui, déposé dans « le faux concile d'Éphèse », s'en était rapporté sans réserve à la décision du pape saint Léon pour son rétablissement. « Il n'est pas sans doute besoin d'avertir qu'en rapportant ce trait touchant de la soumission de Théodoret, et de sa profonde révérence envers le Saint-Siège, notre intention n'a pas été d'en tirer une preuve directe du droit des Papes sur la confirmation des évêques. Toutefois, ce seroit avoir bien mal saisi cette importante question, que de ne pas sentir par combien de rapports le pouvoir d'instituer se lie à toutes les autres branches de la juridiction pontificale. Tout se tient, tout s'enchaîne dans cette juridiction, tout s'appuie mutuellement ; en sorte qu'on n'en peut fortifier ni affoiblir un seul point sans affoiblir ou fortifier en même temps tous les autres[2]. » Cette liaison étroite des parties réciproquement dépendantes, ce chef-d'œuvre de la raison divine enchante déjà Félicité ; seule, elle lui rend tolérable l'aridité de son travail, dont il éprouve si fortement l'ennui qu'il croit devoir s'en excuser auprès de son lecteur ; après avoir encore rapporté de nombreux faits de confirmation par les papes en Orient antérieurs au cinquième siècle, il ajoute : « Les exemples du même genre se multiplient avec les monumens, et avant de sortir du cinquième siècle, nous en avons encore plusieurs à rapporter. En rassemblant un si grand nombre de faits arides et uniformes, arides parce qu'ils sont détachés, uniformes parce qu'ils sont concluans, notre seule crainte est qu'on ne nous reproche d'abuser de l'abondance de nos preuves, et de fatiguer le lecteur à force d'évidence. Mais nous supplions de considérer... qu'après tout il s'agit, non d'amuser un instant les esprits frivoles par le charme d'une narration variée, mais de constater par des faits certains la tradition de l'Eglise sur un point de discipline intimement

1. Ailleurs, il déclarera, plus violemment encore « que le Patriarche des modernes adversaires de la Primauté des Papes, a menti sciemment à la vérité et à lui-même ». (Ms., pp. 110-111. Inéd.)
2. Ms., pp. 102-103. Part. inéd.

lié au dogme fondamental de la Primauté du Saint-Siège[1]. »

Cependant, à cette satisfaction austère s'en joignent d'autres, par occasion, à la faveur desquelles transparaissent de nouveau, sous le masque de l'érudit, les impatientes ardeurs du polémiste en plein duel avec un adversaire tout-puissant. Il annonce ainsi la citation d'un beau fragment de saint Gélase, refusant à Euphemius, qui le lui demandait en vain, la confirmation du Saint-Siège, tant qu'il laisserait, par des ménagements injustifiés, les noms d'Acace et d'autres hérétiques gravés sur les sacrés dyptiques : « Il est inconcevable qu'il (Euphemius) ait pu un seul moment concevoir l'espérance de faire partager à saint Gélase ses pusillanimes ménagemens pour un hérétique, dont le nom trouvoit encore de puissants protecteurs ; et néanmoins rien n'est plus vrai. Il ne tarda pas sans doute à être désabusé ; et si la vive indignation avec laquelle ce grand Pape rejette les timides conseils qu'on osoit lui donner, causa quelque étonnement à Euphemius, elle ne lui laissa du moins aucun espoir d'en faire jamais écouter de semblables. L'antiquité ecclésiastique n'offre point de plus beau monument que cette réponse de saint Gélase. Elle est trop honorable à la mémoire de cet illustre Pontife, elle renferme de trop nobles leçons de fermeté et de constance, l'esprit de foi y respire d'un bout à l'autre avec une trop sainte énergie, pour que nous n'en donnions pas au moins quelques extraits. Dieu ne permettant pas que l'Église soit jamais sans épreuves, il n'est aussi jamais aucun temps, où les fidèles comme les Pasteurs n'aient besoin d'être fortifiés par les mémorables exemples de dévouement que nous ont laissé (*sic*) nos Pères. C'est là, c'est dans cette lecture que les âmes se retrempent, que le courage se relève, et que les noms de chrétien et de martyr font palpiter le cœur de je ne sais quelle joie céleste, qui enfante les prodiges[2]. »

Visiblement, sous le prétexte et sous le nom d'Euphemius, ce sont les lâches comparses du concile de 1811, c'est Maury et le servile Duvoisin qu'il flagelle et flétrit ici ; saint Gélase rejetant « les timides conseils qu'on osoit lui donner », c'est Pie VII résistant aux députations que l'Empereur lui faisait envoyer. C'est lui, qu'en traduisant saint Gélase, Félicité

1. Ms., pp. 118-119. Inédit.
2. *Ibid.*, pp. 127-128. Inédit.

entend s'écrier : « A quelle indignité voulez-vous nous faire descendre ? Pourquoi vous taire ? Pourquoi rougir de proférer ce que vous avez dans le cœur ? Ah ! je vous en conjure, épargnez-nous, épargnez-vous vous-même. Que si vous vous oubliez à ce point, souffrez du moins, souffrez que nous nous souvenions de nous-mêmes. Oui nous pouvons, nous devons pleurer : mais nous laisser conduire dans ce précipice, nous ne le devons pas, nous ne le pouvons pas ; souhaitant au contraire avec le secours de Dieu, de mourir, s'il le faut, pour conserver pure, sans tache, et exempte de la contagion de tout prévaricateur, la communion de la foi que nous ont transmise nos Pères, et préférant de subir, si Dieu le veut ainsi, tous les tourmens, plutôt que d'encourir l'éternelle damnation. Que si vous vous y exposez volontiers par la crainte, ou pour l'amour d'un homme, encore une fois souffrez que nous repoussions vos conseils par la crainte de la géhenne, et par amour pour Dieu[1]. »

L'allusion est transparente ; c'est par là que des hauteurs glacées de l'érudition, nous retombons brusquement en pleine lutte, en pleine bataille ; ou plutôt que nous sommes rappelés à la réalité. Sous la lourde enveloppe des textes, le polémiste impatient ne résiste pas au plaisir de faire sentir à l'ennemi la pointe de l'épée et le tranchant du glaive. Écoutez encore de quel ton il le prend avec ceux qu'il a devant lui :

« Ici nous demandons qu'il nous soit permis de faire à nos adversaires une seule question. Lorsqu'ils ont affirmé que les papes n'exercèrent jamais en Orient le droit de confirmation, connoissoient-ils les faits que nous venons de rapporter ? S'ils ne les connoissoient pas, quelle honteuse ignorance des premiers élémens de l'histoire de l'Église dans des théologiens qui se piquent de faire la leçon au Saint-Siège ! S'ils les connoissoient..... mais non, je ne puis croire qu'ils le disent ; ce seroit aussi d'un mot trop indignement sacrifier, et leur propre honneur, et la cause même qu'ils défendent, en avouant qu'elle ne peut être soutenue que par d'odieuses dissimulations, et par les plus viles impostures[2]. »

Ignorance, mauvaise foi, dissimulation, imposture, il ne

1. Ms., pp. 128-129. Inédit.
2. *Ibid.*, p. 139. Inédit.

fait grâce d'aucune imputation fâcheuse à Febronius et à ses partisans. Le péril prochain l'aiguillonne et son tempérament l'emporte : « Un simple Concile National croiroit pouvoir ôter au Pape des droits si solennellement reconnus il y a mille ans par l'Église entière assemblée en Concile universel ! On parle de nécessité : grand Dieu ! des nécessités contre un ordre invariable de Gouvernement consacré par la tradition de dix-huit siècles ! des nécessités contre la Primauté du Prince des Apôtres ! des nécessités contre la parole même de Jésus-Christ ! Où en sommes-nous ? Est-ce des Évêques, est-ce des catholiques, est-ce des chrétiens qui ont pu sans frémir entendre nommer ces nécessités sacrilèges[1] ? »

Même l'ardeur de sa polémique l'emporte quelquefois jusqu'à dépasser le but ; et le voilà, par exemple, qui, après avoir appelé l'Église grecque en témoignage de la primauté des Pontifes romains, se laisse entraîner à lui accorder pour les besoins de sa cause une sorte d'orthodoxie *chrétienne*, comme si, pour un catholique tel que lui, chrétien et catholique faisaient deux : « Allons plus loin, dit-il, et renonçons un moment à l'argument invincible qui établit le droit par le fait (voilà, entre parenthèses, une manière de raisonner que Rousseau a formellement condamnée dans le premier livre du *Contrat social* comme sophistique et favorable aux tyrans) — le doute que nous combattons en sera-t-il mieux fondé ? Qu'on en juge. Que l'Église grecque, encore toute (*sic*) imbue des maximes et de l'esprit du schisme, exagère sans nécessité l'autorité du Pape, c'est d'abord quelque chose de si étonnant, qu'on ne se le persuadera pas sans peine : mais que de plus elle ait enseigné ces exagérations ou plutôt ces lâches flatteries, dans une authentique déclaration de sa foi, qui le croira jamais ? Qui jamais osera soupçonner une Église chrétienne enfin, quoique schismatique, d'un si abominable sacrilège, ajoutons et d'une si gratuite infamie ? car, pour se réunir aux Latins, qu'était-il besoin de flatter le Pape aux dépens de la vérité, et ne suffisoit-il pas de professer la foi catholique[2] ? » La question était naïve et les considérations précédentes sujettes à des interprétations fâcheuses. Mais

1. Ms., p. 156.
2. *Ibid.*, pp. 161-162. Inédit.

quel plus clair témoignage de la passion qui déjà, en un sujet si grave, emporte cette plume et la fait courir!

Le troisième chapitre, sous le titre vague d'*Observations*, groupait en quatre paragraphes des compléments, assez disparates, aux démonstrations qui précèdent : ce sont des preuves que, si les Papes annonçaient leur élection aux évêques, ils n'étaient pas confirmés par eux ; des additions à ce qui avait été dit touchant les lettres synodiques des Pontifes romains, et leur exacte signification, avec des protestations que « nous n'en aurions même rien dit du tout (des lettres synodiques), déclare l'auteur, si nous n'avions dû compter que sur des lecteurs de bonne foi, et ne prévenir que des objections plausibles[1] » ; c'est encore une réfutation très respectueuse et pleine de ménagements du P. Thomassin, « écrivain aussi docte que pieux[2] », ce qui n'empêche pas d'ajouter : « Qu'on parcoure tous les exemples que nous avons rapportés, et, s'il en est un seul qui ne renverse pas par le fondement l'opinion du P. Thomassin, nous consentons à donner gain de cause à nos adversaires. » Enfin le manuscrit s'achève sur des recherches destinées à établir « quels furent, dans tous les temps, les plus zélés défenseurs de l'autorité des Papes, et quels hommes cette autorité a eus constamment pour adversaires. Outre qu'il résultera de ce parallèle un préjugé singulièrement favorable aux premiers, le rapprochement des doctrines sur lesquels (*sic*) il faudra bien que nous jetions un coup d'œil rapide, nous fournira l'occasion de développer plusieurs considérations importantes, qui n'ont pu trouver place dans les chapitres précédens[3]. »

III

Mais nous apercevons ici un plan singulièrement lâche, et que condamne encore l'inégalité choquante des chapitres. D'autre part, Félicité de La Mennais achevait à peine ce manuscrit, qu'une publication récente, et qui déjà faisait

1. Ms., p. 170. Inédit.
2. *Ibid.* Inédit.
3. *Ibid.*, p. 178. Inédit.

scandale, l'obligeait à le remanier. Son travail aurait fait piètre figure, et manqué son but, s'il n'avait répondu victorieusement à l'*Essai historique et critique sur l'Institution canonique des Évêques*[1], qui venait de paraître. Félicité de La Mennais en prenait alors connaissance, dans quels sentiments, on le devinera sans peine dès qu'on saura les opinions qu'y défendait l'auteur, *M. Tabaraud, prêtre de la ci-devant congrégation de l'Oratoire.*

Après s'en être pris aux Jésuites, dans la *Préface*, des « fâcheuses opinions ultramontaines qui se répandaient parmi le Clergé », M. Tabaraud attaquait directement M. Emery[2], dont les *Nouveaux Opuscules de l'abbé Fleury* le choquaient surtout parce que « le premier éditeur » sans enseigner « dogmatiquement l'infaillibilité du pape », l'insinuait « en divers endroits, par des conséquences immédiates de ses réflexions[3] » ; insinuant lui-même que M. Emery était soupçonné « de n'avoir pas été tout à fait étranger aux altérations... dont le dernier historien de Fénelon a été, prétendait-il, convaincu[4] ». Après avoir ainsi dirigé ses traits contre M. de Bausset, et s'être suffisamment aliéné l'esprit de son lecteur en s'attaquant au directeur de Saint-Sulpice, Tabaraud s'efforce, en s'appuyant sur des écrits comme ceux de Fleury, de Van Espen, de Marca, d'établir le droit selon lui constant des métropolitains à l'institution canonique des évêques, et la possibilité du retour à l'ancien droit dans les circonstances présentes. Il traite dans cet esprit de la hiérarchie ecclésiastique, puis de la discipline générale de l'Église sur l'institution des Évêques, telle qu'elle fut, selon lui, réglée par le premier concile œcuménique, et confirmée par les autres conciles ; ensuite, de la discipline de l'Église d'Occident sur l'institution des évêques, et du zèle avec lequel, prétend-il, les

1. *Essai historique et critique sur l'institution canonique des évêques*, par M. Tabaraud, prêtre de la ci-devant congrégation de l'Oratoire. A Paris, chez Michaud frères, libraires, rue des Bons-Enfants, n° 34, de l'imprimerie de L.-G. Michaud, 1811.

L'ouvrage portait en exergue ces lignes significatives :

Si ea tempora incident ut regendæ ecclesiæ necessitas episcopos a regulis recentioribus discedere cogat, nihil vetat quominus jus naturale et divinum, omissis formulis quæ jure novo præscripta sunt, locum habeat. (Marca, *De Concord.*, lib. III, cap. vi, par. 6.)

2. *Essai historique*, etc., par Tabaraud, *Préface*, pp. xviii et sq.

3. *Ibid.*, p. xxi.

4. *Ibid.*, p. xxiv.

papes ont soutenu, pendant les treize premiers siècles, les droits des métropolitains sur l'institution des évêques ; enfin, du changement arrivé, à l'en croire, dans la discipline générale de l'Église sur cet objet, et des moyens employés en divers temps, pour revenir à l'ancienne discipline de l'Église sur l'Institution canonique. Le septième chapitre, le dernier, que le livre entier a pour but de préparer, traite *Des moyens canoniques par lesquels on doit procéder dans l'institution des évêques, lorsque le pape lui refuse les bulles à cet effet.* L'auteur y pose comme « un principe incontestable, inhérent à la constitution de l'Église, qu'un troupeau ne doit pas demeurer longtemps privé d'un pasteur capable de le conduire dans les voies du Seigneur. Or, pour remplir ce devoir, il ne suffit pas de donner à une Église des conducteurs temporaires, tels que des vicaires apostoliques, révocables à volonté, » mesure « contraire à la constitution de l'Église », et « suite du faux principe, que les évêques ne tiennent leur juridiction que du Pape », mesure qui « tend à affermir cette plénitude de puissance sur toutes les Églises du monde, qui les met sous une dépendance absolue de celle de Rome, et qui répugne à l'esprit comme à la lettre des saints canons. C'est par une mesure de cette nature qu'on est parvenu à perpétuer un schisme désolant dans l'Église de Hollande ; qu'on entretient deux partis dans celle d'Angleterre. » Toute Église soucieuse de ses droits et des « précieux liens de l'unité », ne saurait trop repousser un pareil régime [1]. On reconnaît ici le pur esprit de Febronius.

D'après ce principe « on doit, selon Tabaraud, pourvoir aux besoins des Églises veuves, par toutes les voies possibles et canoniques [2] ». Le besoin public et le salut des âmes prime toutes les autres considérations : « Les canons, qui ont limité la juridiction des évêques, ne mettent point de bornes à leur charité, lorsque ce grand intérêt, qui a le salut des âmes pour objet, pourrait être compromis. Voilà pourquoi, dans tous les temps, on n'a point fait difficulté de s'élever au-dessus des règles ordinaires. Dans ces sortes d'occur-

1. *Essai historique*, etc., par Tabaraud, chap. vii, pp. 146-147.
2. *Ibid.*, p. 147. C'est d'ailleurs la doctrine courante des *légistes* français depuis Philippe le Bel. Voyez à ce sujet les lettres diplomatiques adressées à nos représentants auprès du Saint-Siège, en particulier dans la *Collection des documents diplomatiques du ministère des Affaires étrangères.*

rences, le droit de celui qui remplit un pareil ministère, est dans le besoin de celui qui en est l'objet[1]. » Aussi, l'on doit « secouer le joug des formes du droit nouveau, lorsque les besoins de l'Église commandent impérieusement le retour au droit ancien[2] ». Un autre principe est que le Pape ne doit jamais employer des armes spirituelles pour défendre ses intérêts temporels : une telle attitude est injuste surtout parce qu'elle fait porter la peine sur des fidèles étrangers à la querelle qui divise les deux pouvoirs. D'où suit « qu'une querelle entre le Pape et les souverains temporels, ne saurait jamais servir de motif à un refus de bulles ; qu'un pontife... ne peut troubler les consciences, alarmer les fidèles, et exposer l'Église à la dérision de ses ennemis, pour se maintenir dans la possession d'un domaine temporel, quel qu'en soit le titre[3] ». Et il allègue la ratification par le Pape de la saisie de tous les biens d'Eglise pour procurer la restauration du culte en France[4] ; « le refus obstiné d'un sacrifice de la même nature, et qui serait capable de compromettre l'état de la religion dans ce même pays » présenterait une contradiction qui « ferait un devoir à l'Eglise affligée de pourvoir elle-même à la succession de ses pasteurs, sans avoir besoin pour cela d'entrer dans le fond de la querelle[5] ». Enfin, le troisième principe est que, lorsqu'il y a à craindre un schisme, il faut tout faire pour l'éviter. Principe qui s'applique d'autant plus à la question présente, que la résistance du pouvoir spirituel ne prend sa source que dans une question purement temporelle, qui ne touche en rien au dépôt de la foi ; et que « les bulles pour les évêchés ne sont pas requises par les canons ; qu'elles sont une innovation des derniers temps, une servitude dont on a chargé les Eglises, un abus contraire aux droits de la hiérarchie ecclésiastique et à la pratique de l'antiquité ; un prétexte, enfin, pour faire dégénérer la juridiction des évêques en une simple émanation de celle du Pape[6] ».

D'autre part, Tabaraud considère comme « un paradoxe insoutenable de prétendre qu'il n'est pas permis de revenir à

1. *Essai historique*, etc., par Tabaraud, chap. vii, p. 147.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. *Ibid.*, p. 149.
4. *Ibid.*, pp. 149-150.
5. *Ibid.*, p. 150.
6. *Ibid.*, pp. 151-152.

l'ancienne discipline, lorsque la nouvelle est défectueuse; qu'elle cesse d'être en harmonie avec l'intérêt général, qu'elle n'offre point de ressources efficaces pour rétablir l'ordre troublé par des circonstances fâcheuses, par des entreprises d'une puissance quelconque, qui tendent à rendre interminable la désolante viduité des Églises d'une grande nation ». C'est d'après lui un principe incontestable, que « le retour au droit commun est toujours favorable », et que, si l'exception ne peut avoir lieu, « la règle reparaît aussitôt[1] ». De plus, la raison dit qu'il faut recourir « aux anciennes lois, à moins qu'elles n'aient été spécialement et régulièrement abrogées. Or, il y a des règles dans l'Eglise qui ne sauraient l'être; telle est, entre autres, celle qui contient l'obligation de pourvoir promptement les Églises de pasteurs[2]. » Tout ce qui s'écarte de ces règles, qui sont de tous les lieux et de tous les temps, est abusif, d'autant plus que c'est une maxime indubitable « que les lois de l'Église universelle ne changent jamais, ou du moins qu'elles ne changent que très difficilement[3] ». Mais, s'il y a de telles lois, il en est d'autres, « des lois nouvelles, que quelque besoin de circonstance, quelque conjoncture particulière ont fait naître. Celles-ci changent plus facilement, surtout lorsque l'utilité de l'Église le demande, et que le changement a pour but de revenir au droit commun ». Tel est le cas pour « la coutume contraire au droit des métropolitains ». D'où Tabaraud conclut « qu'il était au-dessus du pouvoir des papes d'abolir une discipline fondée sur la tradition apostolique, consacrée par le premier concile général, perpétuellement renouvelée dans tous les autres conciles, et qui a formé la pratique de l'Église pendant treize siècles[4] ». Car « il est faux que ce soit au nom de l'Église et par son autorité, que le droit de confirmer les évêques a passé des métropolitains et des conciles provinciaux aux souverains pontifes[5] » ; « l'Église n'est jamais intervenue pour consacrer le passage de l'ancien droit au droit nouveau » ; « elle n'a point abrogé le premier ni sanctionné le dernier[6] ».

1. *Essai historique*, etc., par Tabaraud, chap. vii, pp. 161-162.
2. *Ibid.*, p. 162.
3. *Ibid.*, p. 162.
4. *Ibid.*, pp. 163-165.
5. *Ibid.*, p. 166.
6. *Ibid.*, p. 171.

Abordant alors la question des voies et moyens, l'auteur écarte l'appel simple au concile général comme trop long et impraticable dans les circonstances [1], et comme trop hardi l'appel comme d'abus en vertu duquel « le chef de l'État, en sa qualité de protecteur des canons, pourrait obliger les métropolitains à reprendre l'exercice de leurs anciens droits, qu'il faut considérer comme simplement suspendus par la pratique des derniers siècles, et non comme abolis par aucune décision de l'Église [2] ». Il ajoute qu'il faudrait craindre que cette manière de procéder, quoique très légitime, « ne fût travestie en une entreprise de la puissance temporelle sur les droits de la puissance spirituelle ». Enfin, après avoir rejeté encore la voie des conciles provinciaux comme « insuffisante, soit par défaut d'autorité dans une affaire aussi importante, soit par défaut d'uniformité dans son résultat [3] », il préconise la seule voie qui reste selon lui, « la voie du concile national », auquel il attribue le pouvoir, non seulement de faire un règlement provisoire sur la question, mais encore, ce qui lui paraîtrait préférable et légitime, de « rétablir absolument le droit commun sur l'institution des évêques », parti qui « aurait l'avantage de prévenir pour toujours les contestations de ce genre, qui n'arrivent jamais sans scandale, et sans nuire au salut des fidèles [4] ». Il ne servirait de rien d'objecter que le prince, ne tenant son droit de nomination que du concordat, le perd en abolissant ce traité ; car le concordat porte que si le roi manque à nommer dans les délais convenus, le Pape peut procéder seul à la désignation. Clause d'après « laquelle, si le Pape refuse de pourvoir les sujets nommés par le roi, dans un certain délai, lorsqu'ils ont les qualités requises », le roi est autorisé par là même « à se passer de ses bulles » et à « faire instituer le sujet nommé par une autre voie canonique [5] ». Et, pour que la ressemblance avec Febronius soit frappante, l'ouvrage s'achève sur des protestations de dévouement au Saint-Siège et d'attachement à l'unité : « Si, déclare Tabaraud, notre qualité de Français nous oblige de soutenir que les souve-

1. *Essai historique*, etc., par Tabaraud, chap. vii, p. 173.
2. *Ibid.*, p. 174.
3. *Ibid.*, p. 176.
4. *Ibid.*, p. 178.
5. *Ibid.*, p. 179.

rains pontifes ne peuvent, sous aucun prétexte, déroger au concordat et aux clauses qu'il contient, sur la confirmation des nominations royales ; que, dans le cas où ils y dérogeraient, le souverain temporel doit en maintenir l'exécution par toutes les voies légales, et même faire pourvoir au besoin des Églises de son royaume par le retour au droit commun ; notre qualité de ministre de l'Église catholique nous oblige d'ajouter que tout cela doit se faire avec le respect convenable dû au siège apostolique, sans toucher à l'intégrité qui lui est dévolue par les saints canons [1]. »

*
* *

On devine l'impression que dut produire sur Félicité la lecture d'un pareil ouvrage ; il s'en expliquait avec l'abbé Bruté dans une lettre qu'il lui adressait au commencement d'août, et dont nous avons conservé le brouillon ; il le mettait d'abord ironiquement au fait des incidents qui avaient suivi la convocation du concile : « Quel que soit l'éloignement où vous êtes de la France, lui disait-il, vous n'avez pas pu ignorer la convocation d'un Concile national, pour aviser aux moyens de prévenir l'anéantissement de l'épiscopat, et pour établir, en conséquence, un nouveau mode d'institution, car le Concordat n'existe plus depuis qu'il a été violé par une des parties contractantes. On commence toutefois à désespérer que le Concile remplisse l'objet important pour lequel il a été assemblé ; on parle même de sa suspension. Si cette nouvelle, qui n'est encore qu'un bruit vague, se vérifie, c'est sans doute que le gouvernement, non moins rempli de modération que de vigueur et de sagesse, aura ou voulu ménager les scrupules d'un grand nombre d'âmes timorées, ou trouvé dans sa propre autorité ce qui était nécessaire pour opérer et légitimer un changement de discipline sur le point en question [2]. » Ainsi, Félicité entrevoyait la tentative de schisme comme imminente à la suite de la dissolution du concile. Cette prévision l'amenait tout naturellement à parler du livre de Tabaraud : « A vous l'avouer franchement, ajoutait-il, on ne conçoit guère qu'un tel changement puisse causer encore quelque

1. *Essai historique*, etc., par Tabaraud, chap. vii, pp. 187-188.
2. Blaize, t. I, p. 105.

ombrage, après les lumineuses discussions du Père Lambert et de M. Tabaraud, ancien prêtre de l'Oratoire. Je n'ai pas lu le premier, mais j'ai lu le second. Il faut que vous renonciez désormais à votre admiration pour Febronius. Ce grand homme n'est qu'un enfant près de M. Tabaraud ; on peut dire que celui-ci a posé la borne. Son ouvrage réunit tout en 200 pages : science, logique, exactitude, bonne foi ; cette dernière, surtout, est touchante. Il eût été si aisé de dissimuler certains faits, de passer sous silence certains textes, de s'arrêter à certains endroits de certains passages, dont une partie nous convient et l'autre ne nous convient point du tout : c'est la méthode qui se présentait naturellement : et qui est-ce qui aurait trouvé à redire ? Aussi tout autre que M. Tabaraud n'eût certainement pas manqué de fortifier sa cause par ces petits moyens innocents, d'autant meilleurs à employer qu'ils abrègent infiniment le travail et sont d'un effet sûr avec les trois quarts des lecteurs. Mais vous, qui connaissez les rigides principes de la Congrégation de l'Oratoire, et en particulier ceux de M. Tabaraud, vous devinez, sans que je vous le dise, le parti qu'il aura pris, et c'est bien sincèrement que je m'afflige d'une résolution généreuse que je n'aurais pas eu le courage de prendre [1]. »

De pareilles lectures étaient un stimulant pour Félicité ; les événements leur procuraient le plus éloquent commentaire. La députation prescrite par le dernier article du concile de 1811 fut envoyée au Pape ; mais, composée par l'Empereur lui-même le 17 août août 1811, elle comprenait les archevêques de Tours, de Malines, le patriarche de Venise, les évêques d'Évreux, de Trèves et de Plaisance. Ces prélats, munis d'une lettre de créance, reçurent l'ordre de laisser croire au Pape qu'il s'agissait d'une décision librement prise par le concile ; ils devaient lui demander en même temps une adhésion complète et sans réserve au décret du 5 août. Pour les aider dans cette entreprise, les cardinaux Roverella, Dugnani, Fabrice Ruffo, de Bayanne et Doria consentirent à solliciter du Pape la mission de le conseiller, alors qu'en réalité ils ne faisaient qu'obéir aux injonctions de l'Empereur. Ils arrivèrent à Savone à la fin d'août, et la députation du concile le 2 septembre. Sous cette double pression,

1. Blaize, t. I, pp. 105-106.

le Pape se déclara le 6 septembre prêt à céder pour le bien de l'Église, et le 20 septembre il signait un bref qui contenait, avec la ratification du décret, le décret lui-même et en entier [1].

« Quel que soit l'arrangement qui ait eu lieu, écrivait Félicité au commencement d'octobre, c'est un heureux événement pour l'Eglise dans les circonstances présentes. La Providence, à qui nous en devons rendre grâces, saura bien pourvoir à l'avenir [2]. »

Cet événement paraissait marquer un temps d'arrêt dans le conflit. D'autre part, Félicité de La Mennais se trouvait empêché par la matière même, et, en présence des attaques de Tabaraud, par la nécessité d'élargir son plan. Enfin, il traversait une nouvelle crise de dépression et de découragement [3]. Le travail de la *Tradition* fut pour quelque temps délaissé.

1. Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 298-300.
2. Blaize, t. I, pp. 57-58.
3. *Ibid.*, p. 89.

CHAPITRE VII

LE DRAME INTÉRIEUR (JUILLET 1811-JUIN 1812)

I. La construction de la chapelle de la Chenaie. — II. L'angoisse de Félicité. — III. La fin du petit séminaire. — IV. Le remède de Félicité.

I

Le premier mercredi de juillet 1811, Félicité de La Mennais qui, venant de Saint-Malo, s'était arrêté au séminaire de Dinan, prit les éperons de son frère Gratien, et se rendit à cheval, par Plesder, à la Chenaie. Il raconte plaisamment son expédition à Jean-Marie :

« A trois heures et quart, donc, je sors du séminaire ; M. Deschamps m'attendait au coin de la rue ; sa femme me le présente, m'assure qu'il a le pied sûr ; je monte, et me voilà parti. Un peu moins de deux heures après, j'étais à Saint-Pierre, grâce aux éperons de Gratien, mais en quel état !

J'ai vu, Seigneur, j'ai vu votre malheureux fils
Sur un cheval rétif et des plus mal nourris ;
La selle, l'animal, hélas ! rien ne l'effraie :
J'arrive, tout son corps n'est bientôt qu'une plaie [1]. »

Venu pour travailler à la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*, il s'était retiré dans la salle basse de la

1. Blaize, t. I, p. 82.

Chenaie. Le dimanche, il fallut aller à la messe à la paroisse. Au retour, Félicité de La Mennais raconte ce que lui coûta cette expédition : « J'arrive de Plesder tout emmiraîné. Vraiment notre paroisse est aussi trop loin. Vendredi, je doutais bien que je puisse y aller aujourd'hui, tant j'étais brisé et écorché, et de plus je m'étais mis à cracher le sang, mais cela n'a pas duré, et il n'en est plus du tout question[1]... » De tels incidents lui faisaient souhaiter vivement une organisation de vie qui le dispensât de ses longues courses à Saint-Pierre en Plesguen. « La plus grande, ou plutôt la seule incommodité de la Chenaie, écrivait-il encore au milieu de juillet, est l'éloignement de la paroisse[2]. » De pareilles remarques à l'idée de construire à la Chenaie même une chapelle, il n'y avait qu'un pas. La décision dut être prise à cette époque, et lorsque, en octobre, Félicité de La Mennais se vit momentanément interrompu dans sa tâche, l'occasion lui parut propice pour la réalisation de ce projet.

Il se fit donc architecte et prit, dans ces premiers jours d'octobre, toutes les mesures nécessaires. Il s'agit de bien peu de chose, puisqu'il espère d'abord se passer de plan[3]. Et comme il a les délais en horreur, il se hâte de s'entendre avec les ouvriers : tireurs de pierre, maçon, menuisier sont mis à contribution : on est en quête du couvreur et du plafonneur, qu'il faudra chercher à Dinan ; et l'on attend les piqueurs de pierre[4]. Féli va-t-il les livrer à eux-mêmes ? Il connaît trop la lenteur et la maladresse des ouvriers bretons. Il se décide même à tracer un plan, s'informe du prix du plafond à la toise et de l'économie à réaliser en y mélangeant de la chaux[5].

Il faut, pour le bien comprendre, voir ainsi notre campagnard abandonner la plume pour l'équerre et la règle, courir après les maçons et les menuisiers, tracer des plans, comme tout à l'heure nous l'avions vu fort empressé aux travaux des champs. Ne négligeons rien des détails que lui-même il nous a laissés sur cette existence intime sans laquelle la vie de la plume et de la pensée n'a pas sa signification exacte. Il ne

1. Blaize, t. I, p. 83.
2. *Ibid.*, p. 110.
3. *Ibid.*, p. 58.
4. *Ibid.*, p. 88.
5. *Ibid.*, p. 85.

me déplaît pas de rencontrer dans ses lettres des passages comme celui-ci, que son éditeur — il a pris trop de libertés — avait maladroitement supprimé : « On renvoie le reste des bouchons et la champleur, le percevin et la vrille. Voilà aussi les culottes et les chemises de Calixte ; la gardienne ne les avait pas envoyées d'abord parce qu'elle voulait les raccommoder[1]. » Hé oui ! imaginez-vous que pour souffrir de peines spirituelles, et se préoccuper passionnément de la politique religieuse, on soit dispensé de mettre son vin en cave et en bouteilles, ou de s'occuper des culottes et des chemises de son domestique ? Aussi, pourquoi a-t-on cru devoir retrancher des passages comme celui qui précède, ou comme ceux que je vais citer, et que j'ai plaisir, je l'avoue, à restituer ici ? Car enfin, que gagne l'homme à parvenir à la postérité dans une attitude conventionnelle, qui l'éloigne et le fait si différent de nous ? et que j'aime bien mieux, au cours d'une longue lettre écrite au milieu de juillet 1811, et qui célèbre la résistance des évêques à l'Empereur, que j'aime bien mieux le voir se préoccuper de la reliure de ses livres : « Il vaut mieux que G[irard] fasse relier à Paris ce qui reste des livres allemands, quand même on devroit attendre : car qu'en ferions-nous s'ils alloient se trouver incomplets à l'arrivée[2] ? » Mais voilà qui termine la même lettre, dans l'original, et qui, je l'avoue, m'enchante : « Tu pourras renvoyer par Fouté les journaux de jeudi, du pain et un morceau de poisson, si l'on en trouve qui puisse soutenir la route sans se gâter. Samedi au soir, le garçon qui partira d'ici pour ramener le cheval de Gratien, me rapportera une petite potée, un rôti et un petit pain, car il sèche promptement de cette chaleur. Mercredi, vous apporterez avec vous les provisions pour le reste de la semaine. Voilà de l'ordre et de la prévoyance ; j'en suis tout fier. Je te renvoie aussi par Fouté les deux volumes de Stolberg et le premier des *Variations*. Grat.[ien] te prie de ne pas oublier de demander à Gilbert ses poinçons et l'état des bois de la Mennais[3]. »

Ces menus détails ne me sont point indifférents : ce sont eux qui font vivre l'homme, et nous guident dans sa familiarité. Je préfère l'humble posture de notre Féli à la Chenaie,

1. Inédit. Suite à la lettre 8. Blaize, t. I, p. 58.
2. Inédit, ms. orig. de la lettre 39. Blaize, t. I, pp. 107-110.
3. Inédit, ms. orig. de la lettre 39, etc.

attendant sa « petite potée », son rôti et son petit pain, aux attitudes d'un Chateaubriand ; ou plutôt j'aime à mesurer à ces détails la distance qui sépare Combourg de la Chenaie ; il faut avoir touché du doigt la simplicité de ces mœurs pour s'expliquer qu'un Lamennais soit, de tout temps, si près du peuple. Qu'à la fin de juillet, il remercie sa vieille bonne des soins qu'elle a pris pour lui, qu'il lui envoie soigneusement des vêtements à réparer, est-ce donc chose si négligeable ? Et sinon, pourquoi l'éditeur a-t-il supprimé ces lignes : « Je remercie la Villemain de ses envois ; voilà une culotte qui a besoin de boutons aux genoux, et que je la prie de me renvoyer le plus tôt qu'il se pourra[1]. » N'y a-t-il aucun intérêt à savoir comment une lettre qu'on nous donne — elle est encore de juillet 1811 — est arrivée à destination ? Ne vit-elle pas davantage pour nous, alors qu'on a rétabli ceci : « Je donne cette lettre à Grandclos qui s'en va avec Calixte par les bateaux de Pleudihen. Tu la recevras de cette manière un peu plutôt (*sic*)[2]. » A la fin de novembre 1811, entre deux passages d'une lettre fort belle, l'un où il déplore la « dure vieillesse » de l'Église de France, l'autre où il gémit sur l'état douloureux de son âme, je n'aime pas qu'on ait fait disparaître cette ligne, qui peut surprendre, mais qui nous ramène en famille, et replace dans leur lumière discrète, intime et sans affectation, les deux fragments qui l'encadrent : « Le savon que tu m'annonces ne s'est point trouvé dans le panier[3]. » Oui, dussé-je scandaliser les amateurs du genre noble et des tableaux bien léchés, il me faut, dans une autre lettre, encore en ce mois de novembre 1811, ce passage qu'on a supprimé : « Je te renvoie — il écrit toujours à l'abbé Jean — deux lettres de Girard et une de Teyssère que j'ai retrouvées parmi mes papiers. Voilà aussi un billet pour Gratien ; lis-le, afin de ne pas répéter ici ce qu'il contient. Tu peux donner à Caumont les 628 pieds de planche à 10 francs la douzaine. Ce sera toujours soixante et quelques francs, qui aideront à payer les achats faits à Saint-Malo pour la chapelle. On tirera aussi quelque chose des poix fayaux. — Embrasse bien notre cher Bois de ma part, je lui répondrai par prochaine diligence. Recommande lui en attendant de ne point attendre

1. Inédit, ms. orig. de la lettre 38. Blaize, t. I, pp. 106-107.
2. Inédit, ms. orig. de la lettre 41. Blaize, t. I, p. 112.
3. Inédit, ms. orig. de la lettre 42. Blaize, t. I, pp. 112-113.

l'hiver pour prendre un gilet de laine. C'est principalement en cette saison, et durant les températures variables, que cette précaution est utile [1]. » Tous ces gestes familiers méritent d'être conservés : et le dernier, presque maternel, n'est certainement pas sans beauté.

Mais revenons au bâtiment. Félicité a si bien pressé tout son monde, qu'avant la fin d'octobre les travaux seront mis en train.

Il n'économise pas sa peine et précise les envois qu'il demande :

« Nous aurons besoin pour la chapelle des articles de serrurerie ci-après :

8 fiches à vase. . .	30 c. pièce	Pour une porte à 2 battants de 7 pieds 10 pouces de hauteur.
clanche à olive . .	3 l.	
serrure Bernarde .	8 l.	
Tremoude.		
3 fiches à vase. . .	30 c. pièce	Pour une porte de 6 pieds de haut.
clanche à olive . .	3 l.	
serrure	8 l.	

« Les prix marqués sont ceux que l'on demande à Dinan. Il faudrait savoir de M. Le Maître s'ils sont trop élevés.

« De plus, le serrurier de Dinan ne sait pas ce que c'est qu'une tremoude ; il y en a une au séminaire à la porte vitrée au bas de l'escalier. Cela vaut infiniment mieux que des taquets, et je crois ce genre de fermeture nécessaire pour une porte de 7 pieds 10 pouces de hauteur, et qui s'ouvrira en plein. Parles-en à M. Le Maître, et demande-lui quel prix il demanderoit pour cette tremoude. Tâche de me rendre réponse le plutôt (*sic*) possible sur ces divers objets [2]. »

Les pluies de novembre ne diminuent pas son zèle ; malgré le temps affreux, il pose la première pierre de la chapelle, et s'occupe d'envoyer, le plus tôt possible, ardoise, plâtre, barreaux de fer pour la fenêtre. Il se met en quête d'une petite croix de pierre pour placer au haut de l'aiguille. Alors, devançant les temps et réalisant dès l'abord, à son habitude, ce qu'il désire avec tant d'ardeur, il oublie cette lenteur des ouvriers dont il se plaignait tout à l'heure, il voit l'édifice

1. Inédit, ms. orig. de la lettre 42. Blaize, t. I, pp. 114-115
2. Inédit. Suite à la lettre 32. Blaize, t. I, pp. 99-100. (Cette lettre doit être de nov. 1811.)

achevé. En janvier, en février au plus tard, selon le temps qu'il fera, il ne manquera plus à sa chapelle que les décorations intérieures. Grande consolation aux vacances prochaines[1]. Entrepreneur, aussi bien qu'écrivain, ou chrétien, ou penseur, c'est toujours le même homme, que son imagination emporte. Il nous plaît de le retrouver ici, toujours si pareil à lui-même, en des tâches si différentes. Il presse les envois : sa chapelle est sa grande préoccupation de ce mois ; il a besoin « d'ardoise pour la couvrir ; cette ardoise, il faut l'envoyer de suite avec la quantité de clou et de latte nécessaire : autrement, tout resteroit exposé aux injures du temps. En troisième lieu, quand on se sera informé de ce qu'il faut de plâtre par toise de plafond, Ange en achettera ce qu'il en faudra pour 9 toises, et Gratien[2] » l'apportera.

En dépit de son empressement et de son impatience, ce n'est pas comme il l'espérait, en janvier ou février 1812, mais seulement au mois d'août que la chapelle fut achevée. En juillet 1812, il presse Jean-Marie d'envoyer la peinture et les pinceaux ; ce sera une économie[3].

Huit jours avant l'arrivée des peintres, il attend sa sœur avec impatience et rêve de l'heureux moment où, son œuvre enfin achevée, il pourra la lui montrer[4].

Mais déjà les événements qui ont obligé à dissoudre l'école secondaire ecclésiastique, ont ramené comme de force Jean-Marie et Félicité de La Mennais au travail de la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*. Les livres que Féli a demandés pour se distraire pendant cette période de repos qui s'étend d'octobre 1811 à mai 1812, grammaire hébraïque de Guarin, en 2 volumes in-4[5], les volumes de Malte-Brun[6], la nouvelle traduction des psaumes de l'hébreu, par Audran[7],

1. Blaize, t. I, p. 86.
2. Inédit. Fragm. de lettre.
3. « Envoie-nous deux pots de peinture olive, du gris perle en blanc de céruse, de quoi peindre à deux couches de trois à quatre toises, et du noir pour peindre les ferrures de deux portes. Il nous faudra aussi deux pinceaux ; l'un de moyenne grandeur pour la peinture au blanc de céruse, l'autre plus petit pour peindre les ferrures. De cette manière nous n'aurons pas besoin de faire venir un peintre de Saint-Malo. Ce sera une économie. » Inédit. Ms. original de la lettre 36. Blaize, t. I, p. 103.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 89.
6. *Ibid.*, p. 87.
7. *Ibid.*, p. 71.

les deux premiers volumes de l'*Histoire des Suisses*, les *Cérémonies de la Messe* du P. Lebrun[1], les quatre volumes de Mallet et les catéchismes de saint Augustin[2], vont être à présent délaissés.

II

A vrai dire, les soins donnés à la chapelle, comme aussi toutes les lectures qu'on vient de rappeler, n'étaient pour Félicité de La Mennais qu'un divertissement à ses maux. Pendant toute cette période de renoncement forcé à son travail littéraire (il ne pouvait le continuer sans le secours de Jean-Marie qu'absorbaient les dernières convulsions du collège ecclésiastique), Félicité de La Mennais, délaissé, déprimé, n'avait point cessé de gémir. Tandis qu'en juin et juillet 1811, sa plume alerte courant sur la page, ses lettres abondaient en saillies qui témoignaient de sa bonne humeur et de sa gaieté, en dépit des malheurs de l'Église : dès l'instant qu'il s'est arrêté, une sombre mélancolie l'a saisi.

En juin 1811, nous l'avons vu railler plaisamment son frère sur l'abus du mot *Eh bien !*[3] ou raconter en riant, au début de juillet, ses aventures de cavalier novice[4]. Je le surprends encore au milieu de juillet, recevant le régisseur de la Chenaie avec un rire franc sur les lèvres[5]. S'il se plaint alors, c'est à peine, et comme en passant. Sans doute, il est dans une espèce de demi-paix sèche, il lui faut les prières et surtout la présence de son frère qui doit venir le jeudi suivant et qu'il se propose de garder jusqu'au lundi; mais cette perspective seule suffit à l'enchanter[6], et cette même lettre commence par un joyeux sourire à l'adresse du petit rhétoricien Bois. Quelques jours après, ce sont des plaisan-

1. Blaize, t. I, p. 94.
2. *Ibid.*, p. 99. Pour les catéchismes, le fait résulte d'une phrase du ms. original supprimée par l'éditeur : « Je serais bien aise que tu m'envoyasses les catéchismes de saint Aug., édit. in-8, lat.-franç. »
3. Blaize, t. I, pp. 102-103.
4. *Ibid.*, pp. 82-83 et 83-84.
5. *Ibid.*, pp. 109-110.
6. *Ibid.*, p. 112.

teries sur la visite des inspecteurs[1], ou, dans une lettre à Bruté, sur un ton de pince-sans-rire, de vigoureux coups de griffe à l'adresse de Tabaraud.

Tout change à la fin de juillet : il envie ceux qui savent conserver la paix au milieu des douleurs « de l'âme, des secrètes angoisses d'un cœur malade, où les sentiments les plus doux s'aigrissent, et qui n'a de force que pour se tourmenter lui-même ». De quelque côté qu'il tourne les yeux, il ne voit plus « qu'un horizon menaçant ; de noires et pesantes nuées s'en détachent de temps en temps et dévastent tout sur leur passage ». Il n'y a plus pour lui « d'autre saison que la saison des tempêtes[2] ».

Qu'est-il donc arrivé ? Quel fatal événement ? « *Incapable de travailler*, j'ai beaucoup souffert ces deux derniers jours[3]. » Le 18 août, il écrit encore à son ami Querret une lettre[4] qui n'est qu'une longue plaisanterie, mais en octobre, il aura dû renoncer tout à fait, pour un temps, à la *Tradition*, et la désolation deviendra décidément son lot. On lui conseille la joie : se moque-t-on ? « Est-ce par goût qu'on est malade et qu'on souffre ? » Qu'on lui dise plutôt « comme le sauvage à son fils : souffre et tais-toi. Au moins j'entends ce langage ; il est dur, mais il est vrai[5]. » Notez qu'il avait d'abord écrit : « Il est dur *parce qu'il* est vrai[6] ». C'était encore pis.

D'où vient sa tristesse ? Pourquoi veut-il passer le reste de sa vie dans la solitude, oublié de tous, et s'il se pouvait, de lui-même ? « *Je ne saurais travailler*, mais les livres me distraient[7]. » La note est toujours la même : écrire est l'unique remède, et l'unique *divertissement*, au sens où le prend Pascal, capable de l'apaiser. Les circonstances l'en privent à présent : aussi, ne se connaît-il plus ; il tombe « dans un état d'affaissement incompréhensible[8] ». Rien ne le remue, rien ne l'intéresse, tout le dégoûte. Aussi, il lui faut faire un effort presque inouï pour se lever. La pensée le fatigue ; sa sensibilité s'éteint ; de désirs, il n'en a plus. Il a usé la vie.

1. Blaize, t. I, p. 74.
2. *Ibid.*, pp. 106-107.
3. *Ibid.*
4. Cf. Duine, *Lettres inédites de La Mennais*. Annales de Bretagne, janvier 1913, p. 178-181.
5. *Ibid.*, pp. 88-89.
6. Variante inédite du ms. original de cette lettre.
7. Blaize, t. I, p. 89.
8. *Ibid.*

Allons plus avant dans cette âme. Il demande conseil à Jean. C'est qu'il se sent abandonné. Octobre, c'est la rentrée qui reprend et tient Jean-Marie d'autant plus âprement que les menaces contre le collège se font plus pressantes et plus graves. Plus de collaboration désormais, plus de cette union si douce du travail et de la prière, en qui son cœur se complaisait. Le voilà seul avec ses sécheresses, ses angoisses, et son art de se torturer, le voilà seul avec lui-même. Et tandis que Jean-Marie se donne à sa tâche de régent, de quelles sombres couleurs s'enveloppe et se voile la résignation de Féli[1] !

Mais enfin, de quelle idée se martyrise-t-il lui-même ? Depuis l'avortement de ses rêves, après les ordres mineurs, en octobre 1809, il a renoncé à la prêtrise. C'est d'abord de cet abandon qu'il s'inquiète et qu'il s'accuse. Son tourment, c'est son inutilité : incapable d'achever seul la *Tradition* qui reste en plant[2], à quoi donc sera-t-il bon ? Ne devrait-il pas être missionnaire, comme Bruté ? Ou plutôt, n'est-ce pas encore un subtil détour de l'amour-propre et de l'orgueil, si dépité de n'être rien ? Ainsi va-t-il, pendant tout ce mois d'octobre 1811, se torturant lui-même, et toujours gémissant. Il se réfugie, dans ses courts moments de répit, vers cette idée que son destin est d'offrir un parfait modèle de renoncement complet à soi-même, et cette chimère le console de ne pouvoir se décider[3].

Sitôt qu'une distraction quelconque, de menues affaires qu'il faut régler pendant deux jours, viennent à le détourner de lui-même, et suppléent en quelque manière aux occupations littéraires et à la société qui lui manquent, l'arc-en-ciel est près d'apparaître. Mais il lui faudrait beaucoup mieux pour dissiper toutes ces nuées[4].

Un peu de cet état d'esprit, très proche de la résignation en apparence plutôt qu'en réalité, transparaît dans la lettre inédite suivante que la mention de la maladie de M. Le Roi permet de rattacher à la lettre publiée par Blaize pages 95-96, et qui doit bien être, en conséquence, de l'automne de 1811 :

1. Cf. Blaize, t. I, p. 57.
2. « Il m'est impossible d'avancer. Après avoir bien sué pendant une heure, je me retrouve précisément au même point. Je suis d'ailleurs arrêté par le sujet même. Il faudra que nous en causions ensemble avant de continuer. » (Blaize, t. I, p. 84.)
3. *Ibid.*, p. 87.
4. *Ibid.*, p. 90.

Mercredi 9 heures du soir.

Grandclos m'avertit à l'instant qu'il partira demain matin. Je lui ai fait donner 9 l. de beurre, pour lesquelles il est convenu qu'il s'arrangeroit avec toi. Il lui est dû 30 s. pour deux livres de plomb qu'il acheta, il y a 2 mois, à Dinan, pour Gratien.

J'attends demain une lettre de toi, et n'ai rien de nouveau à te marquer, si ce n'est la maladie de M. Le Roi, dont je n'ai pas su des nouvelles depuis ce matin. Il paraît qu'il fut pris hier très vivement. Je saurai demain plus certainement son état. Je n'ai point vu M. Marie depuis ton départ. Dieu merci, personne n'est empressé de me venir voir. Je m'occupe de notre chapelle qui me donne assez d'embarras, mais je ne les regrette pas. Il ne m'a pas non plus manqué de tracasseries de divers genres; c'est le pain quotidien, qui n'est pourtant pas compris dans la demande, *panem quotidianum*. Je suis de plus en plus confondu d'étonnement et d'admiration, de la profonde vérité de cette parole de l'Évangile, *Beati pauperes*, en quelque sens qu'on la prenne. O qu'il fait (bon) n'être rien, ne rien avoir, ne tenir à rien, qu'au rien, qui seul est tout, c'est tout dire — oui, ou rien, diront d'autres — mais, je le répète, c'est la même chose.

Dieu seul, Dieu seul, Dieu seul[1] !

La désolation qui l'étreint, pendant tout ce mois d'octobre, n'est depuis le départ de Jean-Marie que la dépression de ses nerfs. Il le sent, il le sait; et plutôt que de tenter un combat dont il pressent la désastreuse issue, il voudrait se faire, auprès du divin Maître, un mérite de ses tourments par la résignation amoureuse avec laquelle il les supporterait; mais l'impatience transparaît dans le mouvement même, fébrile et déconcerté, qui l'incline désespérément[2]. C'est que, par-dessus tous ces débats, la tendresse humaine, le besoin d'être aimé persistent et dominent toujours. L'éternité n'a de prix à ses yeux que par l'intime et parfaite union qu'elle saura bien réaliser entre lui et tous ceux qu'il aime et dont l'espace et le temps le distraient. Alors des préoccupations étrangères ne sépareront plus du sien leurs cœurs qu'il voudrait confondus : « N'aurons-nous pas le temps de nous voir dans l'éternité, si nous avons le bonheur d'y être ensemble ? C'est une chose que j'ai besoin de me répéter souvent lorsque je pense à toi et à notre cher petit Bois... Priez tous deux le bon Dieu pour moi de tout votre cœur. *O quam bonum est et jucundum*

1. Inédit.
2. Cf. Blaize, t. I, pp. 93-94.

habitare fratres in unum! in unum! dans la parfaite, immense et indéfectible unité qui embrasse tous les lieux et tous les temps. Oh! encore une fois, *quam bonum et jucundum*[1]! »

Telles sont ses dispositions au moment d'entrer en retraite, le 1er novembre 1811. Mais il n'en attend pas une guérison qu'il se défend même de souhaiter[2]. Il lit alors les *Lettres édifiantes*, et Fénelon lui dicte l'attitude à laquelle il s'efforce si vainement d'être fidèle : abandon parfait dans les peines intérieures. A ses heures d'abattement, Félicité pousse l'application du précepte si loin qu'il dépasse le quiétisme, pour tomber dans une sorte de scepticisme pratique, dans cette indifférence, dans cette apathie qui, à vrai dire, est une des formes, la forme découragée de son mal, et glissant à cet état, il s'abandonne à une philosophie humaine et profane où l'esprit chrétien ne se laisse plus guère entrevoir; ce sont les étapes faciles à suivre dans ces lignes : « Il ne faut pas se eplaindr de souffrir ce que tant d'autres ont souffert. La fin d'ailleurs, quelle qu'elle soit, est toujours prochaine, *Adhuc modicum*. Je ne me sens aucun désir ni de vie, ni de mort, ni de joie, ni de douleur. Tout m'est bon, parce que tout m'est, ce me semble, également indifférent. La vue de ces champs qui se flétrissent, ces feuilles qui tombent, ce vent qui souffle ou qui murmure, n'apportent à mon esprit aucune pensée, à mon cœur aucun sentiment. Tout glisse sur un fond d'apathie stupide et amère. Cependant les jours passent, et les mois, et les années emportent la vie dans leur fuite rapide. Au milieu de ce vaste océan des âges, quoi de mieux à faire que de se coucher, comme Ulysse, au fond de sa petite nacelle, la laissant errer au gré des flots, et attendant en paix le moment où ils se refermeront sur elle pour jamais? Je sais bien que c'est là de la philosophie humaine, mais tout n'est pas erreur dans la sagesse de l'homme, comme tout n'est pas folie dans sa raison[3]. »

Le voilà donc, abandonné, glissant du quiétisme à l'épicurisme. On n'a pas eu tort de remarquer qu'en s'inspirant des *Lettres spirituelles* de Fénelon — elles faisaient partie de la collection des *Lettres édifiantes* qu'il conservait à la Chenaie — il en tirait une sorte de Fénelon romantique assez

1. Blaize, t. I, pp. 94-95.
2. *Ibid.*, p. 114.
3. *Ibid.*, pp. 95-96.

éloigné du véritable[1]. Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'il se lit et se voit lui-même dans les lettres de Fénelon? Son intention est d'y cueillir tout ce qui pourra l'aider à se décrire avec précision, afin de mieux faire entendre son mal; et c'est pour cela qu'il découpe des passages, les isolant de leur contexte, et les rapprochant les uns des autres : il n'a pas tort, s'il veut se peindre. Voici le plus pénétrant regard qu'il ait, depuis longtemps, su jeter sur son âme : « J'ai le grand malheur d'être dépourvu de raison et de caractère. *Le jour pour le jour* et le *laisser-aller* de l'enfance, avec sa mobile vivacité et son imagination dominante font de moi, à trente ans, un être bien inutile, bien méprisable et bien malheureux. A cela quel remède? Se faire petit, se laisser conduire, se familiariser avec la vie, c'est à dire avec la croix, résister aux premières impressions, souffrir enfin, et se bien persuader qu'on souffrira toujours, je n'y vois pas autre chose[2]. »

Projets en l'air ! A l'heure même qu'il cherche un remède, il n'en voit pas d'autre, en définitive, que la tombe. Il le déclare dans une lettre inédite contemporaine de la précédente. « Je suis dans un état d'irritation qui me tourmente et m'humilie. Tout me dégoûte et tout me peine, et la mort aussi me consolerait. Je n'ai cependant pas entièrement perdu un fonds de paix sèche, amère, et crucifiante : c'est comme la poignée de paille, où le pauvre mercenaire, au retour de son labeur, repose chaque soir ses membres fatigués[3]. »

Il est temps maintenant de descendre, plus profondément encore, jusqu'aux secrètes issues de cette âme désespérée. L'interruption du travail et l'absence de Jean-Marie ne sont que l'occasion de la crise : la menace du sous-diaconat en est la cause déterminante. Il faut qu'il prenne une décision. Mais quelle décision prendra-t-il ? Son « âme languit et s'épuise entre deux vocations incertaines qui l'attirent et la repoussent tour à tour[3] ». Il ignore si la voix qui l'appelle loin du monde lui demande d'être prêtre ou moine. De là, ces cruelles angoisses, maintenant qu'approche le jour de se prononcer : car il ne peut indéfiniment rester dans cette incertitude, à

1. Feugère, pp. 138 et sq.
2. Blaize, t. I, p. 125.
3. Inédit. Le lecteur aura reconnu ici des expressions empruntées à Fénelon lui-même.

mi-chemin de l'Église et du monde. De désespoir, il songe alors à la vie monacale la plus sévère, la plus renoncée. Mais il s'analyse trop exactement pour ne pas sentir, à l'instant même, que ce fardeau, léger de loin, serait trop pesant pour ses forces : « Ce qui me plaît dans le parti pour lequel je m'étais décidé, c'est qu'il finirait tout, et qu'après l'avoir pris je ne vois pas quels sacrifices il resterait encore à faire. » *Il finirait tout*, il le séparerait à jamais de Jean-Marie, de la Chenaie, de la familiarité des choses auxquelles son cœur tient par des chaînes si fortes et si douloureuses. En finir, c'est le cri désespéré du malade qui demande le repos, fût-ce dans l'éternel sommeil : « Mais cela même n'est peut-être qu'une illusion, et qu'un désir produit par un retour subtil de l'esprit de propriété, et l'ennui de la souffrance. La croix qu'on porte est toujours celle qu'on ne voudrait point porter. Toutes les autres nous paraissent légères de loin. On est fort contre les maux qu'on ne sent pas, et l'on se croit capable de soulever des montagnes dans le temps même où l'on succombe sous un brin de paille[1]. » Il se connaît bien lui-même ; seulement, d'autres inquiétudes viennent obscurcir son horizon, et brouiller sa vue : « D'un autre côté, ajoute-t-il, un désir constant, qui semble résister à tous les obstacles et triompher des répugnances naturelles les plus vives, n'offre-t-il pas un caractère de vocation digne au moins d'être examiné ? Toutes ces réflexions se mêlent, se croisent et se combattent dans mon pauvre esprit. Je m'y perds, et je tâtonne dans des ténèbres profondes[2]. »

A ces angoisses, on pressent l'approche des ordinations. Féli se décidera-t-il enfin à la démarche décisive ?

Un instant, en avril 1812, il a pris la résolution d'en finir, et de recevoir le sous-diaconat. Le 16 avril, l'évêque de Rennes écrivait *à M. l'abbé de La Menais* (*le jeune*), *à la Chesnais*, *près Saint-Malo*, une lettre dont les passages suivants nous ont été conservés :

« Je viens de recevoir votre lettre, mon cher abbé, avec autant d'édification que de plaisir. Nous allons donc faire, en votre personne, pour le sanctuaire, une acquisition dont l'Eglise se réjouira... Si vous ne combattez pas avec nous

1. Blaize, t. I, pp. 113-114.
2. *Ibid.*, p. 114.

dans la plaine, nous aurons du moins la consolation de vous voir sur la montagne, levant les mains au ciel, et invoquant pour nous le secours du Dieu des combats. Je vous invite donc, mon cher abbé, à vous joindre aux ordinands qui doivent se rendre à Saint-Brieuc pour l'ordination prochaine[1]... »

Ces lignes indiquent clairement que Félicité de La Mennais avait alors pris la résolution d'entrer dans le clergé régulier. Une page inédite de cette époque semble bien indiquer une recrudescence de ferveur :

« Je ne désire pas de mourir, disoit une pauvre femme infirme, chargée d'années; et ce sentiment sublime dans la bouche d'une infortunée manquant de tout, la religion chrétienne peut seule l'inspirer. Cela suffit, je crois, pour montrer combien elle est au-dessus de la raison, puisqu'elle nous élève naturellement et sans effort à une hauteur où celle-ci n'a jamais pu atteindre. Parcourés les livres des Stoïciens, ces Philosophes presomptueux qui, poursuivant sans cesse un fantôme de perfection, voulurent changer la nature de l'homme; qui firent consister la vertu dans une orgueilleuse insensibilité et crurent ouvrir les sources du bonheur en fermant celles du sentiment; que vous apprendront-ils, ces prétendus sages? A mourir avec courage peut-être. O Épictète! Est-ce là ce que tu m'avois promis? Une mort qui finit tout pour moi me dédommagera-t-elle de trente ans de sacrifices et de combats; et tu m'enlèves encore la dernière espérance du malheureux, l'espérance d'une autre vie!

« Le Dieu du Chrétien est amour; il a fait l'homme à son image; l'homme est né pour aimer, et le premier précepte de la Loi, celui qui comprend tous les autres, lui fait un devoir de satisfaire à chaque instant au plus doux besoin de son cœur. Sa charité ardente est un feu qui a besoin d'aliments; elle embrasse à la fois l'univers et son auteur. Rien ne lui est étranger, elle s'applique à tout également et ne connaît point les distinctions du rang et de la fortune. Semblable à son Maître enfin, le Disciple de Jésus est dévoré du désir de faire le bonheur de ses semblables. Compâtir à leurs peines, essuyer leurs larmes, soulager leur misère, voilà son plaisir

1. Forgues, *Œuvr. posthumes de La Mennais*, éd. de 1858, in-8, t. I, *Notes et Souvenirs*, p. xvi.

le plus pur, sa jouissance la plus délicieuse, jusqu'à ce que quittant cette vie mortelle, il s'endorme en paix dans le sein de Dieu[1]. »

Le projet de retraite monastique, cette fois, dut aller assez loin car le surplis et l'aube avaient été préparés[2]; mais il n'eut pas de suite, et ne fut sans doute que l'occasion d'une nouvelle rechute et de tourments nouveaux.

Rassurons-nous. C'est en vain que l'abbé Teysseyre écrit à Jean-Marie, le 27 juin 1812, après ce nouvel échec : « Rappelez-moi au souvenir de M. votre frère. Je m'indigne presque de ne pas encore le savoir prêtre[3]. » Quelques mois après, Félicité de La Mennais aura si bien renoncé à tous ses projets de vie religieuse, qu'il quittera définitivement — du moins il le croit — la soutane. Car la même année 1812 va, lui rendant à la fois son frère et son travail, chasser brusquement toutes ces nuées.

III

A partir de l'année 1809, la situation des écoles ecclésiastiques est allée sans cesse s'aggravant. En février, des informations rassurantes arrivaient encore à l'abbé Jean par l'intermédiaire de M. Duclaux; il lui déclarait, le 11, après avoir consulté des personnes autorisées par leurs rapports avec le grand maître, que « les petits séminaires seraient sous l'inspection seule de l'évêque diocésain, et qu'on s'en tiendrait à sa déclaration pour affirmer que tous ceux qui demeurent dans les petits séminaires se destinent à l'état ecclésiastique[4] ».

Mais le 9 avril 1809 paraissait un décret réglementant les petits séminaires et les écoles secondaires ecclésiastiques. Il spécifiait que l'accès des séminaires diocésains soumis au contrôle de l'évêque seul ne pourrait être accordé qu'à des jeunes gens munis du diplôme de bachelier conféré par l'Université, et âgés de seize ans au moins. Quant aux petits sé-

1. Inédit.
2. Cf. Blaize, t. I, p. 227.
3. Roussel, t. I, p. 87.
4. Ropartz, pp. 81-82.

minaires — comme le collège dirigé par M. Vielle à Saint-Malo — ils devaient prendre le nom d'*Ecoles secondaires d'élèves pour l'état ecclésiastique*, et subsisteraient, pourvu que l'évêque obtînt pour le directeur qu'il aurait nommé le brevet de Membre de l'Université. Ainsi, tous les établissements d'instruction, à l'exception des séminaires diocésains, étaient soumis au contrôle effectif de l'Université; encore, ne pouvait-on entrer dans les grands séminaires, sans être diplômé par elle. Aussi M. Duclaux écrivait-il à Jean-Marie, le 21 avril 1809 : « Les petits séminaires n'ont pas été traités comme je vous l'avais marqué, et comme on me l'avait fait espérer. La suite vous en apprendra davantage. Nous voilà dans des circonstances où nous devons redoubler nos prières pour l'Église et pour l'État. Dieu seul connaît quelle sera l'issue de la guerre qui commence[1]. »

L'indépendance effective qu'en décembre 1808 l'abbé Jean espérait conserver à l'égard de l'Université devenait désormais un leurre. « Il est convenable, disait le ministre des Cultes le 24 avril, dans une lettre-circulaire qui commentait le décret du 9, il est convenable, pour répondre à la bonne volonté de M. le grand maître, que vous ne mettiez pas de délai dans l'envoi que vous lui ferez des déclarations de vos directeurs et professeurs conformément à l'article 13 du décret du 17 septembre dernier[2]. » Cependant, les plus vives préoccupations de l'abbé Jean portaient sur un autre objet; la lettre du ministre le laissait inquiet de savoir si l'ordre nouveau qu'on préparait, lui permettrait de conserver dans son petit séminaire, devenu *École secondaire ecclésiastique*, son groupe d'élèves de théologie. Les difficultés à cet égard, comme il fallait s'y attendre, venaient beaucoup moins de l'Université que du clergé de Rennes, et spécialement du grand séminaire, qui aurait voulu avoir comme boursiers au moins les élèves de théologie de l'abbé Jean. Il est probable qu'on craignait l'esprit — déjà trop ultramontain sans doute — dont il pénétrait ses disciples. L'abbé Bruté, alors professeur au séminaire de Rennes, s'était fait l'écho des préoccupations de son entourage, et s'inquiétait d'apprendre que les élèves de théologie occupaient, dans le petit séminaire de

1. Ropartz, p. 82.
2. *Ibid.*, pp. 87-89.

Saint-Malo, depuis les récentes acquisitions d'immeubles, un local à part. Jean-Marie lui répondait, le 27 avril : « Mon digne ami, soyez parfaitement tranquille sur la séparation de nos deux écoles; elles conserveront ensemble assez de rapports pour que l'influence de l'une sur l'autre soit la même, quoiqu'elles soient placées dans deux maisons différentes : nous n'avons pas là-dessus la plus légère inquiétude; mais s'il n'y avait plus à Saint-Malo de théologie, ce serait alors qu'il faudrait se désoler, et si cela était permis, se désespérer. Je suis certain que nous perdrions aussitôt la moitié de nos sujets et la moitié des aumônes[1]. » Et il montrait que les bourses à Rennes seraient tout à fait insuffisantes pour compenser l'effet désastreux d'une pareille suppression.

L'abbé Jean craignait aussi pour son collège les sourdes menées du directeur du collège communal, qui végétait, ou pour mieux dire, agonisait faute d'élèves; échec lamentable dont le directeur cherchait à rendre responsable le petit séminaire. Aussi, attendait-il avec une certaine anxiété la visite annoncée des inspecteurs de l'Université. « Sera-ce A.? (Ampère). Sera-ce G.? (Guéneau de Mussy) écrivait-il en mai. J'aimerais bien mieux le premier[2]... »

Ils vinrent tous les deux et leur visite, au commencement de juin, donna, pour quelque temps, pleine satisfaction à Jean-Marie. En vain les autorités de la ville avaient-elles fait tous leurs efforts pour nuire au collège ecclésiastique : les inspecteurs reconnurent tout de suite qu'un seul établissement pouvait subsister. Ils engagèrent donc les directeurs à recevoir sans distinction tous les jeunes gens de la ville « quel que soit l'état auquel ils se destinent, et à leur donner l'instruction dont ils auront besoin pour bien remplir la carrière dans laquelle ils voudront entrer[3] ». Pourvu qu'on lui garantît le maintien de sa classe de théologie, et la dépendance de sa maison à l'égard de l'évêché, M. Vielle était disposé à tout accorder; on promit donc aux Inspecteurs ce qu'ils demandaient : « Ils ont paru nous en savoir gré, continue Jean-Marie dans cette lettre du 10 juin 1809 à son ami Bruté; nous y avons consenti, en y mettant cependant une condition : c'est que notre établissement conservât son titre de collège ecclé-

1. Ropartz, p. 92.
2. Gournerie, p. 61.
3. *Ibid.*, p. 63.

siastique et qu'il restât toujours sous la main et sous la surveillance de l'évêque, à qui il appartient à tant de titres[1]. » Surtout, la classe de théologie subsistait, approuvée même par les inspecteurs[2]. Ils partaient donc très satisfaits « de voir, dans un établissement qui commence, dix professeurs environnés de cent soixante-sept élèves; ils ont conçu des espérances trop grandes peut-être, mais que nous tâcherons au moins de réaliser en partie[3] ». Seulement, parmi ces belles promesses et ces propos flatteurs, l'abbé Jean entrevoyait déjà les difficultés prochaines : « J'ai cru apercevoir, disait-il, que l'Université n'était pas maîtresse dans son affaire, et qu'avec les meilleures intentions, tout va mal. Les préjugés de notre siècle l'entraîneront, la domineront, et elle n'a pour résister ni assez de moyens, ni peut-être assez de courage[4]. » Il résumait son impression ainsi : « Nous doutons moins de ce qu'ils veulent que de ce qu'ils peuvent[5]. »

Au fond, parmi les points obscurs, qui continuaient à inquiéter Jean-Marie, figurait au premier rang le titre et la qualité d'école ecclésiastique que les inspecteurs, dont les pouvoirs semblaient plus douteux que la bonne volonté, avaient si facilement concédés. Quinze jours s'étaient à peine écoulés, qu'une lettre de l'évêque de Rennes, Mgr Énoch, vint réveiller ces craintes : l'évêque avait autrefois prêté le serment, mais s'était ensuite rétracté et avait émigré ; il était de caractère faible et disposé à s'effacer un peu trop devant le pouvoir : « Le nom que portera votre établissement ne fait rien à la chose, nous verrons cela plus tard[6] », écrivait-il aux directeurs du petit séminaire. « Il nous semble, disait le 27 juin Jean-Marie à l'abbé Bruté, que le nom fait tout à la chose, et que nos rapports seront nécessairement réglés d'après notre titre[7]. » Au lieu du pouvoir réel, effectif que l'Université ne pouvait manquer d'exercer sur leur établissement s'il était devenu collège communal, Jean-Marie tenait avant tout à laisser subsister, en conservant le titre d'école secondaire ecclésiastique, ce contrôle plus nominal que réel,

1. Gournerie, p. 63.
2. *Ibid.*, p. 64.
3. *Ibid.*, pp. 63-64.
4. *Ibid.*, p. 62.
5. *Ibid.*, p. 64.
6. *Ibid.*, p. 68.
7. *Ibid.*

dont on ne pourrait jamais avoir à redouter l'intrusion tyrannique en matière de conscience et de foi. Aussi ne voulait-il pas d'autre nom : « Nous tenons fortement à ce qu'on nous donne seulement celui d'école ecclésiastique, et, pour l'obtenir, nous avons pensé qu'il serait bon d'écrire à M. Émery. Je vous envoie ma lettre en vous priant de n'en pas donner connaissance à Rennes et d'y joindre deux mots pour l'appuyer[1]. » Du moins, en attendant la réponse du supérieur de Saint-Sulpice, l'abbé Jean s'efforçait-il de conserver une vue calme et lucide des événements; nulle part ce ferme bon sens qui s'élève, dans son âme, à la dignité d'une vertu, ne transparaît plus clairement que dans ses lettres de cette époque.

Dans le temps même où il écrivait à M. Emery et faisait écrire à Guéneau de Mussy par Bruté, Féli rédigeait à sa demande un rapport qui devait être communiqué à un membre influent du Conseil de l'Université. Le rapport rappelait la destination première de l'école ecclésiastique de Saint-Malo, propriété de l'évêque, et fondée spécialement pour former des prêtres, approuvée d'ailleurs par un décret impérial. Il montrait que sa prospérité lui avait attiré les contradictions et l'envie; et que l'on avait profité de l'organisation de l'Université comme d'une circonstance favorable pour ruiner le collège. Il revenait sur les sourdes menées du directeur de l'école communale, et justifiait l'école ecclésiastique du soupçon que l'insuccès de la maison rivale pût être dû à son propre succès. Il n'oubliait pas enfin de faire valoir la haute approbation que l'école ecclésiastique avait reçue des inspecteurs, les encouragements et les éloges dont ils l'avaient comblée, et le désir qu'ils avaient exprimé qu'elle étendît son plan d'études de manière à recevoir toutes sortes d'élèves, et non seulement ceux qui se destinaient à l'état ecclésiastique. Après ce préambule, il abordait la question délicate, véritable objet du rapport : notre école, déclarait Féli, « sera nécessairement ou école secondaire ecclésiastique, ou école communale ». Or, dans le second cas, elle tombera « entre les mains et sous l'influence des hommes les moins favorablement disposés pour la religion, et les plus ennemis de ses ministres. Ce sera chaque jour de nouvelles entraves, de nouveaux changements dans l'ordre des études, dans la nature et dans le

1. Gournerie, p. 68.

nombre des exercices de piété. » Des conflits d'autorité éclateraient à tout instant entre l'évêque et les administrateurs de la ville. En outre, les legs et donations sur lesquels est fondée l'école spécifient qu'elle doit être école ecclésiastique, non école communale. Enfin, puisque les directeurs de l'école reçoivent indistinctement tous les enfants, sans exiger de la ville une rétribution quelconque, peu importe à quel titre existe leur établissement. « Nous désirons, conclut-il, appartenir à l'Évêque et à l'Évêque seul, et c'est l'intérêt de la ville comme le nôtre, puisque c'est l'unique moyen de maintenir un établissement qui lui sera si utile [1]. »

La réponse de M. Emery arriva au commencement de juillet 1809 : « Vous ne devez pas douter, écrivait-il, que si l'affaire dont vous me faites l'honneur de me parler est portée au conseil de l'Université, je ne vous sois favorable, non pas seulement par le désir que j'ai de vous obliger, mais parce que votre prétention n'a rien que de juste [2]. » Il fallait se contenter de ces assurances d'une bonne volonté non douteuse ; mais Jean-Marie demeurait convaincu que le collège de Saint-Malo ne survivrait point sans avoir été agrégé à l'Université, sans que, par conséquent, directeur et professeurs fussent gradués : perspective qui devait lui fermer, ainsi qu'à son frère, la porte de l'enseignement. Du moins s'efforçait-il d'envisager l'avenir avec calme et résignation : « Il ne faut pas précipiter l'avenir sur le présent, écrivait-il, le 4 juillet 1809, ou nous en serons écrasés. Cesser de faire le bien est un étrange moyen d'empêcher le mal. Ne prévoyons pas trop, c'est le Saint-Esprit qui nous le conseille : *Cogitatus prescientiæ avertit sensum* [3]. » C'est la même pensée qu'il développait quelques jours après, le 18 juillet 1809, dans cette lettre où le bon sens et la foi sont si fermement unis :

Hier, je dis à mon imagination : « Va, je te suivrai ; pénétrons ensemble dans l'avenir. » Nous marchâmes pendant cinq minutes; la tête me tournait, je ne savais plus où j'en étais. Cependant ma pauvre raison, toute étonnée, toute tremblante, eut encore assez de force pour me dire ici : « Jean, dans une heure peut-être tu ne seras plus ici-bas ; pourquoi donc veux-tu savoir ce qui s'y passera demain ? Attends dans une profonde paix; confie-toi en Celui qui

1. Blaize, t. I, pp. 46-50.
2. Gournerie, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 12.

peut tout et ne trompe jamais. Tu as sa parole ; cette parole a créé le monde, et tu craindrais que le monde ne fût plus puissant qu'elle ! Tu craindrais, homme de peu de foi ? » Non, mon Dieu, je ne crains rien. Vous êtes avec nous, qui sera contre nous ? Mon Dieu, peut-être nos crimes forceront-ils votre justice à permettre que les méchants triomphent et nous empêchent de faire le bien ce soir mais, mon Dieu, votre miséricorde nous laisse encore la liberté de faire le bien ce matin. Ah ! mon Dieu, nous ferons le bien ce matin, en bénissant votre miséricorde[1]. »

*
* *

L'école secondaire ecclésiastique connut alors deux années de répit. Mais un décret du 11 novembre 1811, supprimant les écoles ecclésiastiques, la menaça brusquement d'une destruction totale.

L'abbé Vielle et ses collaborateurs conservaient encore un espoir : la loi autorisant l'évêque à établir un petit séminaire dans son diocèse, restait muette sur le choix de la ville où l'établissement serait placé. Or Rennes ne possédait pas de petit séminaire. Ne pourrait-on pas conserver l'établissement de Saint-Malo, qui deviendrait le petit séminaire du diocèse ? Tandis que Jean-Marie courait à Rennes pour obtenir que l'évêque approuvât cette combinaison, Félicité de La Mennais rédigeait une supplique dans le même sens, et l'adressait à un conseiller influent de l'Université, probablement Guéneau de Mussy. Il invoquait non seulement la situation exceptionnelle de l'école ecclésiastique dans le diocèse, mais encore la clause uniforme à laquelle avaient été surbordonnés les legs dont vivait leur établissement : qu'il restât petit séminaire[2]. Sur ces entrefaites, on apprit par une lettre de M. Duclaux à M. Vielle le départ des inspecteurs de l'Université, « ainsi que le résultat présumé de leur voyage ; ce sont, écrivait Féli à Jean-Marie, les Attila, ou, si vous aimez mieux, les Alexandre du monde des écoles ; *et terra siluit in conspectu eorum*. Eh bien ! est-ce donc un aussi grand mal ? Nous nous sommes tant plaints de ce bruit-là. Silence ! crie dans sa classe chaque professeur, silence à la salle d'étude, silence au réfectoire, silence partout ; oh bien ! a dit notre bonne mère, vous en demandez, on vous en donnera ; que

1. Gournerie, pp. 12-13.
2. Blaize, t. I, pp. 66-69.

nous reste-t-il, qu'à nous taire à notre tour[1] ? » Les nouvelles affluaient de tous côtés ; elles n'étaient pas rassurantes : « Partout le décret s'exécute, écrivait Féli quelques jours après, le 16 juin 1812, à son frère toujours à Rennes : on ferme, on confisque les petits séminaires ; on érige des lycées, où l'enfance sera plus travaillée encore qu'elle ne travaillera. Ce sera bien beau[2]. »

L'anxiété de cette attente était encore accrue par les manœuvres du maire de Saint-Malo : il s'était entendu déjà avec le directeur du collège de Saint-Servan, M. R., pour le mettre à la tête du collège qui devait, dans sa pensée, se substituer immédiatement à l'école ecclésiastique. « Avec tout cela, continuait Féli, notre incertitude se prolonge. Tâche de nous rapporter quelque chose de définitif, car je n'aime point les longues agonies. Cette députation à M. R. montre assez l'intérêt qu'on prend à nous ; mais ne savions-nous pas bien déjà à quoi nous en tenir ? Nous sommes pour eux le pire des pis aller. S'ils nous conservent aujourd'hui, ils nous détruiront demain, c'est leur instinct[3]. »

Les démarches de Jean-Marie n'aboutissaient pas. L'évêché s'obstinait à demander le transfert du petit séminaire à Rennes. Mais aucun des collaborateurs de l'abbé Vielle, à commencer par l'abbé Jean, n'aurait voulu consentir à cette combinaison. La lettre inédite suivante, de l'abbé Vielle à Jean-Marie de La Mennais, expose leurs sentiments à cet égard :

Mon cher ami, nous répétons tous le même refrain : *fiat voluntas tua*. Dieu soit béni ; que sa volonté soit faite. Pour moi, je trouve dans cette soumission un fonds de paix inaltérable. Qu'on nous enlève tout, qu'on nous prive absolument de tout, on ne pourra nous ravir le ciel, et c'est vers le ciel que tendent tous mes désirs. Je partage votre sentiment sur tout le reste. Mais ne précipitons rien. A votre retour nous nous déciderons ensemble sur le parti le plus sage à prendre. Surtout, point de translation, il nous serait impossible de faire le bien. Hâtez-vous de revenir au milieu de nous. Je crains que votre séjour à Rennes ne vous fatigue à l'excès. De grâce, ménagez-vous, pour la plus grande gloire de Dieu. Qui sait ce qu'il nous réserve ? Il est si bon qu'il daignera jeter sur nous un regard propice. Il m'est si doux d'espérer en lui ! redoublons donc de ferveur ! Voilà

1. Blaize, t. I, p. 101.
2. *Ibid.*, t. I, p. 78.
3. *Ibid.*, t. I, p. 78.

l'unique et puissant remède à nos maux. Je vous embrasse de tout mon cœur. Ne m'oubliez point, je vous prie, auprès de M. Millaux et de tous ces Messieurs. Votre affectionné, VIELLE[1].

« Hâtez-vous de revenir », écrivait l'abbé Vielle, et Félicité insistait : « Dès que ton séjour est inutile à Rennes, tu feras bien de l'abréger autant que possible. Tu sens combien, à tous égards, nous avons envie de te voir[2]. » Ces appels réitérés, et surtout les manœuvres du maire de Saint-Malo décidèrent Jean-Marie de La Mennais à hâter son retour. Il rentra donc à Saint-Malo dans les premiers jours de juillet : et sa présence y fut très utile : « Vous connaissez les raisons qui ont précipité mon départ de Rennes, écrivait-il à un recteur de ses amis quelques jours après son retour ; j'ai eu lieu de me convaincre combien elles étaient fondées. Pendant que nous travaillions de concert dans un sens, on travaillait ici dans un autre, avec non moins d'ardeur... Le fait est que si les projets de M. le maire, certains, mais non publiés jusqu'ici, venaient à se réaliser ; s'il parvenait à établir à Saint-Malo un collège, notre destruction s'en suivrait infailliblement. Il doit assembler sous peu de jours son conseil pour en délibérer avec lui, et je crois pouvoir vous assurer que, bien que ses vues à cet égard soient secondées, elles éprouveront la plus vive opposition, et, selon toute apparence, le résultat de l'assemblée sera d'attendre la décision de notre sort avant de prendre un parti. Si nous obtenons notre conservation provisoire, il n'est point douteux que les projets de M. le maire échouent. C'est donc là le but vers lequel nous devons continuer de diriger tous nos efforts[3]. »

Le résultat fut tel que Jean-Marie l'avait désiré et prévu, si l'on en juge par cette note, que Félicité de La Mennais lui communiquait à la Chenaie peu de jours après :

Samedi. Extrait de la délibération. Lettre du Préfet.

Sur quoi le Conseil délibérant est d'avis, qu'avant de prendre une détermination il désire connaître les propositions qui doivent lui être faites, et, en attendant, il supplie qu'on veuille bien con-

1. Lettre inédite. Au dos du ms. original de la lettre publiée par BLAIZE, t. I, n° 34.
2. BLAIZE, t. I, pp. 100-101.
3. ROPARTZ, pp. 116-118.

server au moins provisoirement à cette ville, l'établissement d'éducation qui y existe, et qui jusqu'à présent a rempli par son zèle et ses propres moyens, le vœu de tous les habitants et de tous les pères de famille de l'arrondissement [1].

Mais ce succès ne prolongea que de très peu de jours l'agonie de l'école ecclésiastique de Saint-Malo. Sa fermeture fut ordonnée en août 1812. Par un traité en date du 19 août, Jean-Marie de La Mennais prenait à sa charge toutes les dettes de la maison, moyennant l'abandon du mobilier [2]. Le collège ecclésiastique devenait collège communal sous la direction de M. Querret.

IV

A vrai dire, si l'événement contre lequel il avait tant lutté causa à Jean-Marie de La Mennais un profond chagrin, et un abattement qui put aller quelque temps jusqu'à menacer sa santé, il en fut tout autrement de Félicité. Il paraît avoir accueilli plutôt avec une secrète satisfaction la disparition de cette école à laquelle il consacrait une partie de son temps par devoir, mais au prix d'un insurmontable dégoût, et de beaucoup d'ennui. Dès 1811, ces sentiments s'étaient clairement fait jour dans un fragment de lettre qu'il adressait de la Chenaie à son frère Jean-Marie : « Je crains que cette rage de régenter, lui disait-il, ne t'entraîne au delà de tes forces. Tu devrais prendre un peu pour toi les conseils que tu me donnais l'an dernier. Et puis le détail de l'enseignement n'est pas à beaucoup près aussi important que les travaux auxquels il oblige de renoncer, ou qu'il entrave du moins prodigieusement. Il importe fort peu à l'Eglise qu'un enfant sache un peu mieux ou un peu moins bien calculer, mais il n'en est pas de même d'une foule de questions qui ont si grand

1. Inédit. Suite du ms. original de la lettre publiée par Blaize, t. I, p. 117, n° 46.
2. Blaize, t. I, pp. 117-119

besoin d'être approfondies[1]. » Pris de ce biais les événements menaçants ne l'effraient guère ; volontiers il brusquerait les choses pour en avoir fini plus vite avec ces incertitudes qu'il déteste : en juin 1812 il écrit à Jean-Marie, à Rennes : « J'espère que nous te reverrons mardi ; à tous égards, il est à désirer que ton retour soit prompt. Nous ne penchons nullement du côté de l'Inst. (l'Instruction publique) par beaucoup de motifs qu'il serait trop long d'écrire. *Mieux vaut une perte certaine, mais qui finit tout*, que de se rengager dans une carrière dont on ne sortirait peut-être pas à volonté dans un autre moment, et où les obstacles et les désagréments se multiplieraient à chaque pas : ce serait, je crois, vouloir forcer la main à la Providence, chose dont on se trouve toujours mal. Bref, ne restons point dans le piège pour conserver notre queue : je n'y tiens nullement, quant à moi[2]. » La queue, c'était l'enseignement des mathématiques, que Félicité laissait bien volontiers dans *le piège*. Le voilà donc surtout impatient d'en finir[3]. Dans ces conditions, il peut prêcher à son frère la résignation à la Providence, en toute sincérité d'ailleurs : elle semble vraiment facile au professeur sans vocation : « Que dire à tout cela, mon cher ami, si ce n'est, *non sicut ego volo, sed sicut tu*. On n'est jamais plus sûr d'être dans l'ordre de Dieu et d'accomplir ses volontés, que dans ces circonstances si contraires aux nôtres et si pénibles à la nature. C'est ce que me disait tout à l'heure notre bon et cher M. Vielle, qui nous charme et nous console tous par sa tranquillité et sa résignation. » Lui-même ajoute — est-ce pour délivrer son frère au moins de ce souci-là ? — « Depuis longtemps ma pauvre âme n'avait joui d'autant de paix, et je pourrais presque dire d'un si grand contentement[4]. »

La liberté d'esprit que cette paix lui procure est sensible dans les préoccupations qui l'animent. Certes, il n'est ni anxieux ni même sérieusement tourmenté, celui qui peut écrire, à la veille de l'événement fatal attendu : « Ménage ta santé, tu dois être bien fatigué. (C'est toujours à Jean Marie qu'il s'adresse.) Quoi qu'il arrive, il ne faut pas s'en affliger. Nous

1. Blaize, t. I, pp. 99-100.
2. *Ibid.*, t. I, pp. 100-101.
3. *Ibid.*, t. I, p 78.
4. *Ibid.*, t. I, p. 100.

avons pour 12.000 francs d'obligations : ne serait-il pas juste que ceux pour qui nous les avons contractées, et qui en recueilleront le fruit, contribuassent au moins en partie à les acquitter ? Je t'engage à en parler en mon nom à Monseigneur, à qui j'en écrirai s'il le faut. Nous avons été assez dupes, et c'est un rôle dont je suis las[1]. » Quelques jours après, en juin 1812, il se rassure lui-même au sujet de la bibliothèque qu'il avait réunie : « Tu peux être fort tranquille sur nos livres ; je puis, je crois, t'assurer que nous n'en perdrons aucun. Encore une fois, Dieu soit béni, et que sa sainte volonté s'accomplisse : *Momentaneum et leve est hoc tribulationis nostræ pro gloria pondus*, oh oui ! bien léger ; qui ne s'étonnerait que le ciel s'achète à si bon marché[2] ? » Mais voilà qui est plus fort : en juillet, à l'heure où le décret va s'exécuter, à quoi pense notre désolé professeur ? et de quel œil envisage-t-il, à la Chenaie, la fermeture du petit séminaire ? « Tu feras pour la poissonnière et la braisière ce que tu jugeras à propos ; seulement je crois que ces deux objets nous sont nécessaires ou du moins utiles, et qu'il faut profiter de la circonstance pour n'avoir pas à y revenir plus tard. Il nous manque encore une cuillère à pot, des saladiers, des pots de terre, petits et grands, pour cuire les herbes et les choux pour la soupe, un sucrier ; il y a de tout cela au séminaire, et tout cela se revendra pour rien ; il faut s'en garnir plus que moins. Jean demande aussi les brosses et les pinceaux pour les souliers[3]. » Homme d'intérieur, il monte son ménage et garnit la cuisine de la Chenaie avec les débris du collège.

Gardons-nous d'oublier ces lignes en lisant la très belle lettre — disons même l'hymne de résignation joyeuse — qu'écrit en août Félicité ; on vient de fermer le petit séminaire ; il prend la plume, et se console : « Encore une destruction ! bientôt on ne les pourra plus compter, et les souvenirs mêmes ne seront que des ruines. Cher ami, je vous écris le cœur serré et les larmes aux yeux. A la vue de ce fleuve de calamités, qui ne cesse d'inonder l'Église, et dont les eaux sans cesse croissantes menacent de tout renverser, je ne serais, je vous l'avoue, que trop porté à l'abattement.

1. Blaize, t. I, pp. 78-79.
2. *Ibid.*, p. 101.
3. Inédit. Début omis par Blaize de la lettre 44, t. I, p. 115.

Mais plutôt, que l'esprit de foi nous relève, nous console : *Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra.* Et qu'arrive-t-il, après tout, qui n'ait été prédit? *In mundo pressuram habebitis ; sed confidite, ego vici mundum... Amen, amen dico vobis, quia plorabitis, et flebitis vos, mundus autem gaudebit : vos autem contristabimini, sed tristitia vestra vertitur in gaudium... et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Remplissons-nous d'avance de cette sainte joie qui jaillit du sein de la tribulation, comme cette source miraculeuse que le désert vit couler, à la voix du prophète, des flancs d'une roche aride. Qu'on enlève ici-bas [1] les enfants aux pères et les pères aux enfants, quoi qu'on fasse, il restera toujours aux uns et aux autres le Père commun qui est dans le ciel. Recevons de sa main le pain de chaque jour, et ne nous plaignons pas de son amertume salutaire... Dans le Nouveau Monde on voit avec joie naître et s'élever des Églises nouvelles ; notre partage à nous est d'assister au lit de mort une chrétienté expirante, d'être témoins de ses angoisses, et de mêler douloureusement nos sueurs aux sueurs stériles et glacées de sa dernière agonie [2]. » Le grand écrivain religieux est visible déjà dans cette page et surtout dans les dernières lignes. Mais cette allégresse dans une douleur capable de s'observer et de se chanter ainsi, d'où vient-elle ? L'inspiration est celle — qu'on me pardonne le blasphème, car, en vérité, rien n'est plus exact — elle est celle-là même qui tout à l'heure dictait la liste des objets de ménage propres à passer du petit séminaire dans la cuisine de la Chenaie. La clef, la commune clef de tous ces passages, est la vocation littéraire de Félicité : délivré de la tâche obsédante et si fastidieuse qu'il s'était imposée, il s'enchante lui-même en songeant à l'existence qu'il rêve, à cette vie toute consacrée aux travaux de l'esprit, qu'il pourra désormais, croit-il, vivre avec son cher Jean-Marie. Car ce qu'il goûte surtout dans le fâcheux événement qui lui arrache de si harmonieuses plaintes et qui le trouve à la fois si pratique et si résigné, c'est qu'il va forcément ramener au bercail *monsieur le régent*, le trop actif et trop entreprenant abbé Jean : « Je vois avec plaisir que tes embarras diminuent un peu, écrit-il

1. Ce mot omis par Blaize est dans le texte original.
2. Blaize, t. I, pp. 121-122.

à ce frère, à ce conseiller, à ce directeur, à cet ami, à ce collaborateur tendrement aimé, et que nos affaires s'arrangeront au mieux possible. Il faut en remercier le bon Dieu *qui semble écarter tous les obstacles à l'exécution de nos desseins, et nous conduire comme par la main au genre de vie le plus conforme à nos goûts, et aussi, je crois, le plus analogue à notre vocation.* Aussitôt que ta santé se sera raffermie par le repos du corps et la tranquillité d'esprit, il faudra reprendre notre travail, et le poursuivre avec cette persévérance sans laquelle rien ne s'achève. C'est là désormais notre ministère ; tâchons de l'exercer avec fidélité, en conscience, et de mon côté, avec un sentiment d'humilité, de sentir que je ne suis bon qu'à cela, qui est si peu de chose[1]. » Ce travail était la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*, qu'à dater de cette époque les deux frères remirent sur le chantier ; et du coup Félicité se trouva momentanément guéri.

1. Blaize, t. I, p. 115.

CHAPITRE VIII

LA « TRADITION DE L'ÉGLISE SUR L'INSTITUTION DES ÉVÊQUES » (1812-1814)

I. Les remaniements du manuscrit de 1811 : la critique de Jean-Marie et la docilité de Féli. — II. La signification de l'ouvrage : ce qu'il doit à Saint-Sulpice, à Bossuet, à Bonald. — III. Comment il dépasse les positions théologiques de Bossuet.

I

Jean-Marie reprend donc le manuscrit de la *Tradition* vers la fin de 1812, et, à la première rédaction de son frère, il ajoute des notes très nombreuses, que Féli, au cours d'une seconde et définitive rédaction, incorporera au texte de leur ouvrage. Ce sont des extraits de Thomassin, de Hallier, du P. Dumesnil, de Bossuet, de Dupin, qui viennent compléter, enrichir l'argumentation déjà mise en œuvre. La comparaison du manuscrit dont les marges sont chargées de ces notes de l'abbé Jean, et du premier volume imprimé, montre avec quelle exacte fidélité Féli s'est attaché à utiliser tous les matériaux que lui fournissait son aîné.

Celui-ci ne se borne pas du reste à ces multiples additions ; il se livre en même temps à un travail critique sur la première rédaction de son frère. Les traces en sont curieuses à recueillir ; elles montrent combien Féli savait être docile aux conseils de son collaborateur. Pas une de ces observations de Jean-Marie qui n'ait eu son entier effet. Par exemple,

à la page 33 du manuscrit, le rédacteur avait écrit à propos du pape Nicolas Ier : « Quoi donc ? ignoroit-il que saint Jean fonda l'Église d'Ephèse, saint Paul celle de Corinthe, et ainsi des autres Apôtres ? Qui l'oseroit supposer dans ce si savant Pape ? » L'abbé Jean met en note : « *Saint Jean ne fonda point l'Église d'Éphèse, mais plusieurs églises d'Asie*[1]. » Et voilà pourquoi le texte définitif est ainsi modifié : « Quoi donc ? ignoroit-il que saint Jean fonda plusieurs Églises en Asie, etc...[2] » Un peu plus loin, Féli montre que tous les Grecs contemporains de Théodoret partageaient sa manière de voir favorable aux droits du Pontife romain, en sorte que, si l'on considère qu'une pareille attitude a son principe dans des préjugés, « il faudra dire encore que les mêmes préventions étaient partagées par tous les Grecs de ce temps et des siècles postérieurs ». Jean-Marie fait cette remarque : « avant le schisme, car il se trouve dans la collection de Photius et de Zonaras. Vid. P. Alex. hist. sac. V. Dissert. xv, art. 3[3] ». Aussi lisons-nous maintenant : « il faudra dire encore que les mêmes préjugés étaient partagés par tous les Grecs de ce temps et des siècles postérieurs, de ceux du moins qui ont précédé le schisme[4]... »

Citant à propos d'un texte d'Hincmar un jugement de Thomassin, Féli ajoute cette remarque entre parenthèses ; l'autographe ne fût-il pas là, on n'y saurait méconnaître sa griffe : « Qu'on accorde ce principe, on avoue, par une conséquence immédiate et nécessaire, le droit des Papes sur l'institution des évêques ; qu'on le nie, on cesse à l'instant même d'être catholique. » Jean-Marie n'est pas l'homme de ces jugements catégoriques, qui poussent d'un seul coup tous les gallicans hors du catholicisme ; il observe donc, prudemment : « Je ne sais si ce qui est ici entre deux parenthèses sera bien compris[5]. » Féli efface aussitôt ces quelques lignes.

Ailleurs, c'est un fragment assez long qu'une observation de Jean-Marie fait tomber. Félicité avait écrit :

« II. — Vers le milieu du troisième siècle, saint Denys,

1. Inédit.
2. *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*, t. I, p. 14.
3. Ms., p. 42. Inédit.
4. *Tradition*, t. I, p. 29.
5. Inédit., ms., p. 51. *Tradition*, t. I, p. 46.

évêque d'Alexandrie, s'élève contre les Évêques de la Pentapole, qui étoient infectés des erreurs de Sabellius. Ceux-ci reconnaissant le Pape pour le Juge suprême des Pasteurs, accusèrent à leur tour l'évêque d'Alexandrie, et le citèrent devant saint Denys, qui occupoit alors le siège de Rome. Loin de récuser ce tribunal et d'invoquer les prérogatives de son propre siège pour se soustraire à l'humiliation d'une apologie, l'illustre accusé obéit sans hésiter aux ordres du Pape, qui lui ordonna de rendre compte de sa foi, et il se justifia pleinement. C'est saint Athanase qui nous apprend ce fait remarquable, d'où nous pouvons conclure que toutes les Églises, sans distinction, étoient soumises dès l'origine à la juridiction des Pontifes romains[1]. »

Jean-Marie note en marge : « Je pense qu'il faut retrancher le fait de saint Denys, n. II[2]. »

Les lignes qui précèdent ont en effet disparu à l'impression. Nous sommes ici en face de pages entièrement remaniées à la seconde rédaction, d'après des notes de l'abbé Jean. Après avoir cité un passage de Clément d'Alexandrie, mentionné par Eusèbe, et commenté ce texte en des termes qui sont presque textuellement reproduits dans la rédaction définitive[3], Jean-Marie avait jeté cette indication : « *Ici on expliquera ce qui regarde la puissance extraordinaire des Apôtres*[4]. » Et, de fait, son frère a consacré dans sa rédaction définitive, telle que nous la retrouvons dans l'imprimé, plusieurs pages à l'explication demandée[5].

Voici encore un exemple de la docilité de Féli ; il vient de citer une lettre des Pères du concile de Constantinople au pape Damase pour le prier de confirmer l'élection de Nectaire : « Ainsi, ajoute-t-il en commentaire, c'est de la piété, c'est de la *charité* du Pape, que les Pères de Constantinople attendent la confirmation de ce qu'ils ont fait pour le bien commun. Et que voudroit dire cette prière qu'ils adressent au Pontife Romain, *de ne point préférer à l'édification des églises sa bienveillance particulière pour quelqu'un*, s'ils n'avoient pas été convaincus qu'il pouvoit, de sa pleine

1. Inédit, ms., pp. 59-60.
2. Inédit, *Ibid.*, p. 60.
3. Ms., p. 60 et *Tradition*, t. I, p. 69.
4. Inédit.
5. *Tradition*, t. I, pp. 69-77.

et seule autorité, substituer d'autres évêques à la place de ceux que le concile avoit choisis ? » Jean-Marie fait aussitôt cette remarque : « Peut-être force-t-on un peu le sens des paroles du concile[1]. » Et Féli, obéissant, supprime les deux mots *et seule*, qui forçaient la signification du passage. Ailleurs, à propos d'Euphemius sollicitant du pape Gélase des lettres de communion, Félicité avait écrit : « Il paraît, car nous ne voulons rien dissimuler, qu'Euphemius, las de demander inutilement la confirmation du Pape, avoit glissé dans ses lettres quelques mots qui tendoient à faire considérer comme une institution nouvelle l'obligation imposée aux évêques d'obtenir la communion du Saint-Siège. Mais aussi avec quelle force, avec quelle véhémence apostolique saint Gélase lui reproche l'arrogance d'une telle pensée ! comme il le rappelle « à la règle antique consacrée, dit-il, par nos Pères, qui ne connoissoient qu'une seule communion catholique, apostolique, exempte de la souillure des prévaricateurs ! Pour vous qui préférez la société des schismatiques à la communion pure et sans tache de saint Pierre, comment chanterez-vous les cantiques du Seigneur dans une terre étrangère[2] ? »

Mais Féli s'était laissé emporter par sa verve ; Jean le critique arrive après lui, et consigne en note : « *Ce n'est pas le sens du texte*[3]. » Et Félicité fait, sans récrimination, le sacrifice de tout le passage[4].

Un peu plus haut[5], Jean-Marie avait reproduit en marge un long passage latin emprunté à M. de Marca ; et il avait ajouté de sa main : « Passage de M. de Marca à réfuter[6]. » Son frère s'est exactement conformé à cette indication[7].

Mais Jean-Marie avait complété sa note comme il suit, un peu plus bas : « Comme il faudra nécessairement répondre ici à ce passage de M. de Marca, il sera bon, ce me semble, de placer dans cet endroit les observations faites p. 167[8]. »

Cette observation de l'abbé Jean a été le point de départ

1. Inédit, ms., p. 75.
2. Inédit. *Ibid.*, pp. 125-126.
3. Inédit. *Ibid.*
4. *Trad.*, t. I, p. 170.
5. Ms., p. 118. Cf. *Trad.*, t. I, pp. 159 et 161, n.
6. Inédit, ms., p. 118.
7. Cf. *Trad.*, t. I, pp. 159-163.
8. Inédit, ms., p. 118.

de remaniements considérables dans le plan même de cette première partie du travail. On se rappelle combien ce plan, dans la rédaction primitive, laisse à désirer. Des trois chapitres qui composaient la première partie, le premier allait de la page 25 à la page 57. Il était intitulé : *Origine des Patriarches ; ils tenoient de saint Pierre tous leurs privilèges, au nombre desquels étoit le droit de confirmer l'élection des Évêques dépendant de leurs Patriarchats.* Le second chapitre : *Pouvoir du Pape sur la confirmation des Patriarches et des Évêques d'Orient prouvé par l'exercice même de ce pouvoir*, occupait les pages 58-166, et se divisait en 43 paragraphes; enfin, sous le titre vague d'*Observations*, le chapitre III, dernier, allait de la page 167 à la page 182. En dehors de l'*Introduction*, qui occupait les 24 premières pages, l'ouvrage ne comprenait donc réellement que deux chapitres ou deux sections de très inégale étendue, suivis d'une sorte d'appendice où se trouvaient réunis des éléments assez disparates.

C'est de l'observation signalée plus haut qu'est sorti le bouleversement considérable que la comparaison du manuscrit et du premier volume permet de constater. Les pages qui commençaient le chapitre III, complétées par l'utilisation de longues notes de Jean-Marie sur M. de Marca[1], sont reportées et mises en œuvre maintenant à la suite du passage du chap. II qui venait page 86 du manuscrit et finissait par cette citation latine : *quâ* (*communione*) *in perpetuum caruerat, nisi hinc super hoc scripta manassent*[2]. Elles y sont à leur place, puisque c'est la même question, celle des lettres de communion, qu'on y traite. Mais le troisième chapitre, ainsi décapité, n'a plus la moindre raison d'être. Aussi, le morceau qui fait immédiatement suite à celui-là dans le manuscrit du troisième chapitre, et où le P. Thomassin est pris à partie, est-il reporté à la suite du passage qui occupe la page 135 du manuscrit et finit, dans le texte imprimé, avec la seconde ligne de la page 195 ; c'était déjà une réfutation du P. Thomassin, et par suite il était naturel que les pages 170-178 du manuscrit vinssent prendre cette place nouvelle, que Jean-Marie d'ailleurs leur avait assignée dans une note marginale

1. Ms., pp. 167-170.
2. *Trad.*, t. I, pp. 107-116.

figurant page 135 du manuscrit : « On pourra, avait-il écrit, placer ici le morceau sur le P. Thomassin qui est à la page 178. » Les pages 195-206 du premier volume de la *Tradition* sont le résultat de cette transposition, fidèlement exécutée par Féli ; car les pages 204-206 sont la mise en œuvre d'une longue note marginale de l'abbé Jean, empruntée au P. Thomassin, et qui, transposée selon l'indication qu'il en avait donnée, a entraîné après elle toutes ces pages.

Ce travail une fois exécuté, restait le paragraphe IV de ce troisième chapitre mutilé. Le début inédit de ce paragraphe nous renseignera sur son contenu : « Avant de terminer cette seconde partie, y déclarait Félicité, peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de rechercher quels furent, dans tous les temps, les plus zélés défenseurs de l'autorité des Papes, et quels hommes cette autorité a eus constamment pour adversaires. Outre qu'il résultera de ce parallèle un préjugé singulièrement favorable aux premiers, le rapprochement des doctrines, sur lesquelles il faudra bientôt que nous jetions un coup d'œil rapide, nous fournira l'occasion de développer plusieurs considérations importantes, qui n'ont pu trouver place dans les chapitres précédents[1]. »

Les considérations générales ainsi annoncées devaient trouver leur place naturelle dans l'*Introduction*, et c'est là qu'elles ont été transférées ; elles y occupent actuellement les pages LXVI à LXIX. Un autre passage concernant la distinction entre l'origine de la juridiction des évêques et celle de l'attribution du territoire sur lequel cette juridiction doit s'exercer, morceau qui faisait d'abord suite à cette apostrophe : « Eglise de France, si attachée dans tous les temps à la chaire principale, reconnaissez votre foi, et ne désavouez point un de vos Pères[2] », est reporté et utilisé avec des modifications nombreuses et des additions dues à des notes de Jean-Marie, pages XXIX-XXXI de l'*Introduction ;* et quelques lignes insérées dans le texte à la place qu'occupaient primitivement ces pages, renvoient à la partie de l'*Introduction* qu'elles occupent à présent[3]. C'est dans l'*Introduction* encore que sont reportées les pages 162-166 du manuscrit, qui traitent la question générale de savoir si le

1. Inédit, ms., p. 178.
2. Ms., p. 52. *Trad.*, t. I, p. 47.
3. Cf. ms., pp. 51-53.

pouvoir des clefs a été conféré directement à l'Église, ou à l'Église par l'intermédiaire de Pierre ; question qui n'étant pas à la rigueur du sujet — puisqu'elle n'est pas celle de la confirmation ni de l'institution des Évêques — mais commandant néanmoins la solution, avait sa place marquée dans l'*Introduction*. C'est donc là qu'elle est transportée : elle y occupe les pages XXXV à XLIV.

Mais il faut aussi débarrasser l'*Introduction* des pages qui traitent un point spécial de la question d'institution et de confirmation. C'est le cas du long morceau qui s'étend, dans le manuscrit, de la page 14 à la page 23 : « Bornons-nous, disait Féli, pour nous rapprocher davantage de notre sujet, et terminer cette introduction, à citer un fragment de l'instruction donnée par le pape Gélase à ses Légats, Fauste et Irénée... » Il transpose ce passage à la suite des exhortations de saint Gélase à Euphemius[1].

La part exacte qui revient à chacun des deux frères dans l'ouvrage que nous étudions est, croyons-nous, clairement déterminée par ce qui précède. A Jean-Marie revient la recherche et l'assemblage des matériaux, le travail de critique et d'enquête ; à Félicité, la mise en œuvre et la rédaction ; mais, dans cette tâche elle-même, il reste toujours l'élève docile de l'abbé Jean.

II

Cependant, les idées générales qui dominent la rédaction même, appartiennent en commun aux deux frères. Or, ce sont ces idées qui maintenant constituent pour nous l'intérêt majeur de la *Tradition*. Il ne saurait entrer dans le plan de cet ouvrage d'en apprécier la valeur historique et critique. Ce n'est pas que cet examen n'offre en lui-même un intérêt considérable : mais il faudrait qu'il fît l'objet d'un travail spécial et fort étendu ; nous ne pouvons nous engager dans cette voie. Il nous reste une tâche plus modeste,

1. Ms., p. 130 et *Trad.*, t. I, pp. 175-183.

mais non moins instructive à remplir : c'est de déterminer quel progrès d'idées marque apparemment cet ouvrage. Or, les deux frères n'en ont fait nul mystère; la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques* manifeste clairement deux faits en apparence contradictoires : les auteurs s'y appuient sur l'enseignement de Saint-Sulpice, sur Bossuet et sur Bonald. Mais ils dépassent déjà même ce gallicanisme très avancé, et comme orienté vers l'ultramontanisme par les événements contemporains, note dominante de Saint-Sulpice à l'époque où ils composaient leur ouvrage; en sorte qu'avec toutes les formes de la politesse et du respect, ces jeunes précurseurs, au nom de l'unité, de l'infaillibilité du Saint-Siège, se voient obligés de marquer ce qui les sépare de Saint-Sulpice, Bossuet et Bonald, et d'attaquer par conséquent ceux-là mêmes dont ils s'autorisent.

Et c'est par quoi la *Tradition* marque un progrès sur les *Réflexions*. Ce progrès se manifeste d'abord par une intelligence plus claire et plus complète du point de vue auquel les auteurs se tenaient alors et qu'ils dépassent à présent. C'est la *tradition* qu'ils invoquent, mais non point une tradition aveugle et qui ne porterait pas en elle-même sa justification. Leur méthode est historique, elle prouve *le droit par le fait*, parce que tous les droits ici découlent du fait de l'institution divine; mais n'allons pas nous y tromper : le fait de l'institution divine apporte sa raison qu'un exposé lucide et complet doit progressivement dégager. Il y a donc une raison dans la tradition : comme Bonald et comme Bossuet ils s'appliquent à la mettre en lumière. Ils pensent comme eux qu'au besoin la raison peut suppléer la tradition qui l'exprime. Sans doute, écrivent-ils, les monuments anciens sont rares, les écrits se perdaient aisément, les persécutions interrompaient souvent la correspondance entre les Églises; et pourtant, dès l'époque la plus reculée « on retrouve des traces si profondes de l'autorité des successeurs de saint Pierre qu'il serait moins aisé de la nier, que de nier l'Église elle-même. Car, et l'on ne sauroit se trop pénétrer de cette vérité, la force des preuves, dans ce qui tient aux fondemens de l'ordre spirituel, ne dépend pas tant du nombre des textes et de la multitude des faits, que de leur liaison avec les grandes maximes et les principes invariables du gouvernement de l'Église, par lesquels tout

se décideroit au fond, quand on manqueroit d'exemples, et que la tradition serait muette[1]. » La raison suppléera la tradition dans ses lacunes ou ses défaillances : « Il y a dans toute législation une idée première, un esprit général qu'il importe de bien connaître, parce qu'il aide singulièrement à résoudre les questions auxquelles cette législation peut donner lieu[2]. » Quelles clartés ne jette pas sur le cours entier des faits une raison qui, formée par la tradition, en porte le sens avec elle ! C'est la méthode de Bonald ; on la rappelle, on la décrit, on la met en œuvre ici : « L'histoire de l'Église et de sa discipline n'est qu'un chaos de contradictions, un amas informe de faits incohérents, un obscur labyrinthe où les plus doctes s'égarent bientôt, quand ils n'ont pas dès le commencement saisi d'une main ferme le flambeau qui doit les éclairer au milieu de ces ténèbres, c'est-à-dire, lorsqu'ils n'ont pas conçu, ou qu'ils n'ont conçu qu'imparfaitement les principes généraux du gouvernement de l'Église. Ces principes sont la clef de toutes les difficultés, et le meilleur commentaire des monumens, parce que n'étant ni arbitraires ni variables, ils ont dû toujours être et ont en effet toujours été la base de la police ecclésiastique dans ses développemens progressifs, et dans les changemens nécessaires que les siècles en s'écoulant lui ont fait éprouver. Placez en tête de l'histoire ces grandes maximes, tout s'éclaircit, tout s'enchaîne : les faits, jusqu'alors épars et sans liaison, viennent se ranger autour de ce centre commun dans un ordre également simple et magnifique ; les détails épineux où se perdoit une critique étroite, les contrariétés apparentes qui la désoloient, s'évanouissent ; et, dans ce majestueux ensemble d'événemens si divers, de combats, de triomphes, et quelquefois de catastrophes terribles, on reconnoît l'œuvre de Dieu, qui s'avance glorieusement à travers les temps, qu'elle laissera derrière elle comme un point imperceptible, en entrant dans l'éternité où elle recevra sa pleine et entière perfection[3]. »

La théorie, ce fil directeur de l'histoire, doit être à l'épreuve de « la tradition, écueil éternel de tous les systèmes qui n'ont pas la vérité pour fondement[4] ». « Après avoir développé

1. *Trad.*, *Introd.*, pp. XX-XXI.
2. *Ibid.*, p. CXIX.
3. *Trad.*, t. II, pp. 93-94.
4. *Ibid.*, pp. 11-12.

les principes généraux, toujours faciles à saisir quand on ne porte pas dans leur examen un esprit contentieux, déclare l'auteur de la *Tradition*, nous en montrerons l'application dans l'histoire. En joignant le récit des faits à l'exposition de la doctrine qu'ils supposent et qui les explique, tous les doutes s'évanouiront : car la vérité seule peut résister à cette épreuve, où succombent inévitablement les vains systèmes et les théories enfantées par l'imagination[1]. »

Cette méthode générale est fondée sur une théorie des rapports de l'histoire et de la raison qui repose elle-même sur une conception de l'ordre universel, dont Bonald est l'initiateur. La vérité, déclare Félicité, se présente d'elle-même « à tout esprit attentif au progrès naturel des choses. Car, dans l'ordre moral, les événements ont leurs lois aussi certaines, aussi invariables que celles du monde physique, et c'est de l'application de ces lois aux actions libres des êtres intelligens que résulte la critique des faits et la certitude de l'histoire[2]. »

*
* *

C'est d'après cette philosophie de l'histoire, empruntée à Bonald que l'auteur étudie, dans les trois volumes de la *Tradition*, la question de savoir si l'Église entière pourrait « ôter au Pape le droit d'instituer les évêques qu'il possède depuis plusieurs siècles ». Il prouve, « jusqu'à la démonstration, que le droit dont il s'agit appartient essentiellement aux successeurs de saint Pierre, et qu'il faudroit pour les en dépouiller, détruire leur primauté même, c'est-à-dire, renverser l'Église[3] ».

La preuve de cette thèse se présente de la façon suivante : « La première partie commence par une histoire abrégée de l'établissement des Patriarches. On fait voir qu'ils ont été tous institués par l'autorité de saint Pierre, et que leurs privilèges, parmi lesquels il faut compter le pouvoir de confirmer les évêques, n'étoient qu'une émanation de la primauté du Siège apostolique. On montre ensuite que les Patriarches eux-mêmes ont toujours été confirmés par les Pontifes romains, à qui

1. *Trad.*, t. I, pp. 70-71.
2. *Ibid.*, t. II, p. 167.
3. *Ibid.*, t. I. *Introd.*, p. CXVI.

l'Église grecque, depuis son origine jusqu'au schisme qui la sépara de l'unité catholique, n'a pas cessé d'attribuer un droit suprême et inaliénable sur les ordinations[1]. »

Telle est la substance du premier volume ; on voit qu'il est divisé en deux sections d'inégale étendue : la première, la plus courte, traite *Des Patriarches ;* la seconde *du Pouvoir du Pape sur la confirmation des Patriarches et des Evêques.*

La seconde partie, qui remplit tout le second volume, comprend aussi deux sections : l'une, intitulée : *Du Patriarcat d'Occident*, « explique en quel sens le Pape peut-être appelé Patriarche d'Occident, expression dont quelques-uns ont abusé pour tâcher d'ébranler les droits des Souverains Pontifes sur l'Église universelle[2] » ; l'autre a pour titre : *De la confirmation des Évêques d'Occident pendant les dix premiers siècles.* La troisième partie — tout le troisième volume — divisée en trois sections, traite d'abord : *De la confirmation des Évêques, depuis le dixième siècle jusqu'au Concordat de Léon X et de François Ier* ; puis : *De la confirmation des Évêques depuis le Concordat jusqu'au Concile de Trente inclusivement* — enfin : *De la confirmation des Évêques en Occident, depuis le Concile de Trente jusqu'à nos jours.* Dans ces pages, « après avoir répondu aux objections qu'on tire du sixième canon de Nicée, et fixé le vrai sens de ce canon, on démontre que les Métropolitains n'avoient d'autre autorité que celle qu'ils tenoient du Saint-Siège qui les avoit établis, et dont ils étoient à proprement parler les vicaires : d'où il suit que plus on relève et plus on étend leurs droits, plus aussi on étend et on relève ceux de la chaire suréminente qui les leur avoit conférés. Si on nie cette origine du pouvoir des Métropolitains, on est accablé sous une multitude presque infinie de témoignages qui se succèdent sans interruption de siècle en siècle : si on l'avoue, il faut reconnoître que les Papes possédoient essentiellement les droits qu'ils communiquoient à d'autres évêques ; à moins qu'affectant de ne voir dans cet acte qu'une prétention abusive, on ne se laisse emporter jusqu'à cet excès d'en nier la légitimité, ce qui forceroit de soutenir que l'Église d'Occident, depuis le quatrième siècle, n'a eu que de faux Pasteurs ; pro-

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. CXVII.
2. *Ibid.*, p. CXVIII.

position si évidemment impie qu'elle se détruit de soi-même; l'énoncer, c'est la réfuter.

« L'histoire des Conciles de Constance et de Bâle, de la Pragmatique sanction et du Concile de Trente, prouve qu'en France même on n'a jamais mis en question le droit des Pontifes romains sur la confirmation des évêques; droit que l'Église gallicane, fidèle aux principes qu'elle avoit hérités de ses saints fondateurs, s'est plu à proclamer jusque dans ces derniers temps, avec une fermeté et une constance aussi honorables pour elle que désespérantes pour les novateurs[1]. »

A travers toute cette démonstration s'accuse de la façon la plus nette, en beaucoup d'endroits, la dette de Félicité à l'égard de Bonald et de Bossuet.

Et par exemple, s'il veut s'expliquer la *constitution* de l'Église, selon la méthode que l'on a rappelée plus haut, ce n'est pas dans un autre esprit que celui de Bonald qu'il la conçoit; il en fait, avec l'auteur de la *Théorie du pouvoir*, l'expression même de *la nature des choses*, c'est-à-dire de la loi divine en tant qu'elle organise le monde moral selon des principes immuables, comme ceux qui régissent le monde physique; en sorte que le Pape lui-même ne pourrait, quand même il le voudrait, altérer cette constitution. C'est l'histoire qui lui en révèle, comme à Bonald, le principe et les développements : « La plus sûre méthode, selon nous, pour ne se point égarer en cette matière, est de considérer le gouvernement de l'Église en lui-même, dans son institution primitive et dans ses développemens successifs, tels que l'histoire nous les fait connoître. Il s'agit de savoir, non ce qui auroit pu être, mais ce qui a été; non ce que J.-C. auroit pu établir, mais ce qu'il a établi réellement. On ne devine point les pensées de Dieu, et l'Église est la plus divine de ces pensées.

« Le principe de sa constitution se trouve dans cette prière du Rédempteur à son Père : « Qu'ils soient un comme nous « sommes un ! » Or, sans un centre, point d'unité; sans une subordination graduée point de centre; point de subordination sans un chef.

« Un chef unique, souverain, est donc, par la nature même des choses, la base de tout l'édifice[2]... »

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, pp. CXVIII-CXIX.
2. *Ibid.*, pp. IX-X.

Les droits qu'impose aux Papes cette constitution naturelle et divine sont inaliénables : « Quand les Papes y voudroient renoncer, ils ne le pourroient pas : quand, chose impossible, ils abdiqueroient solennellement les dons de Jésus-Christ, Jésus-Christ ne ratifieroit point cette abdication sacrilège. Leur puissance ne s'étend pas jusqu'à altérer la constitution de l'Eglise dont ils font partie, et tout acte qui y porte atteinte est nul de soi[1]. »

La pensée de Bonald est reconnaisable encore dans la page qui décrit les progrès insensibles de la constitution religieuse : « Toutes les institutions nécessaires, amenées, développées par le temps, sous la direction des saintes règles, ont germé en quelque sorte, ont crû et sont arrivées à leur perfection, sans qu'on puisse dire d'aucune, voilà le moment où elle a commencé. De là ces coutumes antiques dont personne ne connoît l'origine, parce qu'établies insensiblement, on ne sauroit assigner l'époque précise de leur naissance : le voile qui la couvre est le voile du sanctuaire, qui cache aux yeux des mortels les mystères de la Divinité. Il n'en est pas des œuvres de Dieu comme des ouvrages de l'homme. Tout se lie dans les premiers par un étroit, mais imperceptible enchaînement : l'œil le plus perçant n'y saurait découvrir aucun point de division, ni rien de ce qui annonce la force fugitive de l'homme, qui, borné à un point de la durée, et pour ainsi dire isolé du passé et de l'avenir, imprime à toutes ses productions, je ne sais quel caractère tranchant, qui les sépare de tout ce qui les environne. Ses plans incertains et variables sont dans une perpétuelle opposition avec le plan perpétuel et unique de la Providence. Cependant aveugle et remuant, il faut qu'il agisse, et on remarque son action dans l'univers, comme sur une glace polie et brillante, on aperçoit l'empreinte du doigt d'un enfant[2]. »

Le progrès naturel et nécessaire de la constitution religieuse, que Bonald avait décrit en des termes très analogues, lui avait paru semblable, on ne l'a pas oublié, à celui de la constitution politique ; c'est à l'inspiration de cette doctrine, dont la *Théorie du pouvoir* avait si complètement démontré la valeur, que Félicité rapproche l'histoire de l'Église de celle de

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. XVI.
2. *Ibid.*, t. II, pp. 168-169.

la monarchie française : « Qui ne voit, écrit-il, que le mode d'administration a dû être progressivement modifié à mesure que la foi s'étendoit et que les Églises se multiplioient? L'histoire de la monarchie française nous fournit plus d'un exemple de pareils changemens. Nos Rois, qui rendoient d'abord la justice en personne, distraits par d'autres soins, confièrent cette auguste fonction à des corps nommés *parlemens*. Croira-t-on que ces corps créés par le monarque, et simples ministres de l'autorité royale, eussent le droit de l'entraver et de la limiter? Ils l'ont prétendu, nous le savons; mais quand? Lorsque déjà les ténèbres s'étoient accumulées sur leur origine; lorsqu'un secret esprit d'indépendance fermentoit dans ces assemblées comme dans la nation; lorsque la plupart des membres qui les composoient, cessant de se considérer comme les officiers du Roi, voulurent être les représentans du peuple, en qui on s'imagina que résidoit la souveraineté. Ces idées prodigieuses, qui devoient infailliblement renverser l'ordre politique, ne différoient pas au fond de celles qui peu de temps auparavant avoient bouleversé l'ordre spirituel. Le peuple souverain étoit aussi le cri des novateurs du quinzième siècle : maxime funeste, née dans des temps de malheurs et de désordres, et qui attestoit la grandeur des maux aux quels elle venoit mettre le comble. On en voit le premier germe se développer dans le grand schisme d'Occident. Le peuple, las d'ignorer à qui il devoit obéir, se laissa persuader aisément qu'il devoit commander. Bientôt ses pasteurs ne furent plus que ses délégués. La juridiction appartint originairement au corps des fidèles, et la démocratie ecclésiastique fut établie au moins en principe. De là le droit qu'on accorda à la multitude de choisir ses ministres, de là encore le pouvoir de les juger, et même le premier de tous, dans les Conciles qui la représentoient, et qui, changeant de nature, deviennent comme les parlemens de ce nouvel état. Qu'arriva-t-il cependant? que le peuple ne se crut pas plus tôt le maître de ses chefs, qu'il voulut se passer de chefs. Deux grands partis se formèrent dans la société religieuse, et dans la société politique : l'un en criant : *guerre au Pape*, et en abolissant la hiérarchie, détruisit la religion, ou n'en conserva que l'ombre; l'autre en criant : *guerre aux Rois!* et en sapant successivement toutes les institutions sociales, frappa à mort la société même, et offrit au monde le spectacle

à jamais mémorable de trente millions de souverains journellement égorgés au nom de leur souveraineté. Espérons que cette leçon ne sera pas perdue; car c'est surtout en observant les suites de l'erreur qu'on apprend à aimer la vérité[1]. »

On a reconnu dans le parallèle entre la démocratie politique et religieuse, entre les effets de l'une et les conséquences de l'autre, un thème aussi familier à Bonald que celui des analogies entre la constitution politique et la constitution religieuse, dont il n'est, à vrai dire, que le corollaire[2]. Il le devait à Bossuet, qui l'avait mis en lumière dans l'*Histoire des Variations*, dans la polémique avec Claude et dans l'*Oraison funèbre* de Henriette de France; Féli l'a recueilli dans ces ouvrages, en même temps que chez Bonald, et c'est leur commune pensée qu'il résume quand, parlant « du système qui place le pouvoir des clefs dans le corps entier des fidèles, hérésie déjà plusieurs fois proscrite, et qui ne laisse pas néanmoins de se reproduire dans des écoles qui ne sont pas, ou qui feignent de ne pas être celles de Luther et de Calvin », il flétrit avec énergie « une doctrine si féconde en conséquences terribles, et qu'on pourroit justement appeler le code des révolutions[3] ». Il invoque en effet Bossuet à l'appui de cette opinion : « On ne s'étonnera point, dit-il, que les réformateurs du seizième siècle, dans leur haine pour l'Église romaine, aient feint d'embrasser avec chaleur la cause des Rois, en les alarmant sur de vieilles prétentions presque oubliées, et que les Papes même sembloient avoir condamnées au silence... Il est curieux de les entendre vanter d'un ton triomphant leur fidélité envers le Prince, et leur zèle pour ses intérêts, dans le même temps où ils posoient les principes de rébellion qu'ils ne tardèrent pas à mettre en pratique[4]. » Et il cite un passage de la *Défense de l'Histoire des Variations*, n. 55, dans lequel Bossuet met hautement en lumière cette vérité que les princes devraient méditer : « S'il falloit, déclare Bossuet, comparer les deux sentimens, celui qui soumet le temporel des souverains aux Papes, et celui qui le soumet au peuple; ce dernier parti où la fureur, où le caprice, où l'ignorance et l'emportement dominent le plus, seroit aussi

1. *Trad.*, t. II, pp. 73-75.
2. Cf., p. ex. *Théorie du Pouvoir*, t. II, l. VI, chap. I, pp. 301-304 et 306.
3. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. LII-LIII.
4. *Ibid.*, pp. LXXVII-LXXVIII.

sans hésiter le plus à craindre. L'expérience a fait voir la vérité de ce sentiment, et notre âge seul a montré, parmi ceux qui ont abandonné les Souverains aux cruelles bizarreries de la multitude, plus d'exemples et plus tragiques contre la personne et la puissance des Rois, qu'on n'en trouve durant six à sept cents ans parmi les peuples qui en ce point ont reconnu le pouvoir de Rome. » « Si, ajoute Félicité, les protestations hypocrites des chefs de la Réforme séduisirent d'abord quelques Princes, ils durent être en effet bientôt désabusés, lorsqu'à la lueur des flammes et du glaive, ils lurent écrit en lettres de sang sur les étendards de la secte le dogme de la souveraineté du peuple[1]. »

Aussi est-ce encore Bossuet qu'il invoque dans l'*Histoire des Variations* et dans la *Seconde instruction sur les promesses de l'Église*, contre la tendance des princes à soumettre le spirituel au temporel, montrant avec lui que « vouloir rendre la puissance des Pasteurs dépendante dans son exercice et ses fonctions de la puissance temporelle, c'est une étrange nouveauté qui ouvre la porte à toutes les autres[2] ». Cette démonstration de Bossuet à laquelle Bonald avait donné une rigueur toute philosophique et dogmatique dans ses écrits, l'auteur de la *Tradition* la présente de nouveau sous une forme vivante, appropriée aux circonstances et aux besoins des temps. « On ne porte pas un coup, dit-il, à la puissance des Papes, qui ne retombe sur celle des Rois[3]. » Et, s'inspirant de Bonald et de Bossuet, il en fournit une démonstration applicable au gouvernement impérial ; il montre que si ce pouvoir est fort, un prince faible peut lui succéder ; que, si l'obéissance des sujets n'est fondée sur le droit divin, il ne lui reste que la violence qui prépare les révolutions, puisque le peuple se croit en droit de secouer le joug qu'il subit, pourvu qu'il en ait la force : « Le pouvoir du peuple est l'idole qu'on élève sur les débris du sceptre et de la crosse pontificale. Si les vicaires de Jésus-Christ, déchus de leur primauté divine, deviennent les chefs ministériels de l'Église qui leur confie l'exercice des clefs, les Princes à leur tour ne sont plus les oints du Seigneur, mais les avoués de leurs sujets ; leur puissance ne vient plus de Dieu, mais du

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, pp. LXXVIII-LXXIX.
2. Cf. *Ibid.*, pp. LXXXVII-XCI.
3. *Ibid.*, p. XCXIII.

peuple, et ce même peuple, qui la leur a donnée, peut la leur ôter quand il lui plaît, même sans raison, parce qu'il n'a pas besoin de raison, dit Jurieu, pour rendre ses actes valides, et que son caprice est la loi suprême. L'expérience n'a que trop prouvé que ces maximes ne sont pas des mots sans effet, et nous avons vu la pratique de cette sublime théorie...

« ... Bossuet et M. de Bonald ont fait voir à quels excès conduit le dogme de la souveraineté du peuple, adopté par les Protestans et développé par J.-J. Rousseau. L'application qu'on en a faite à la France est récente encore, et l'on peut juger de la doctrine par ses effets. Si ceux dont nous avons été témoins ne suffisent pas pour éclairer les gouvernemens, il n'y a plus qu'à baisser les yeux et à rougir en silence de la raison humaine[1]. »

Les arguments que Bossuet empruntait au spectacle de la Révolution d'Angleterre et des troubles de l'Allemagne, pour les adresser à Louis XIV, ces mêmes arguments, élaborés philosophiquement par Bonald en présence de la Révolution française, sont, repris par Félicité, destinés à Napoléon.

Ils puisent une force nouvelle dans cette conception *de la logique de l'erreur* dont l'auteur de la *Tradition* doit la formule à celui de la *Théorie du pouvoir ;* « Qu'on y prenne garde écrit-il, on n'arrête pas où l'on veut un faux principe. L'erreur est comme ces plantes parasites, qui montent sans cesse jusqu'à ce qu'elles soient arrivées au sommet de l'arbre qu'elles serrent et étouffent dans leurs mortels embrassemens[2]. » Les erreurs ne sont jamais, chez les princes ou chez les sujets, que les prétextes des passions contre l'ordre : « Partout où il existe entre les hommes un certain ordre d'où naît d'une part le droit du commandement, et de l'autre le devoir de l'obéissance, soyez sûr qu'il y a dans les inférieurs un secret penchant à renverser cet ordre. Que des esprits emportés sachent réveiller à propos ce penchant, l'exciter, l'échauffer, l'enivrer, pour ainsi dire, ils feront les schismes dans l'Église et les révolutions dans l'État. C'est le combat éternel de l'anarchie contre la société, combat qui, la tenant sans cesse en haleine, l'empêche de s'assoupir, ranime son énergie, et peut-être est nécessaire à sa conservation[3]. »

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, pp. XCXIII-XCXV.
2. *Ibid.*, p. XLII.
3. *Ibid.*, p. LXXVII.

Contre ces efforts sans cesse renouvelés du désordre, Félicité de La Mennais invoque, comme l'ont fait Bossuet et Bonald, la doctrine catholique sur le gouvernement des sociétés humaines : « Dans la société politique comme dans la société religieuse, l'Église nous apprend à révérer un pouvoir qui vient de Dieu, et commande au nom de Dieu ; un pouvoir par conséquent inviolable, qu'on ne peut attaquer sans crime, et qui n'est responsable à nul autre qu'à l'Etre tout puissant qu'il représente, et qui l'institua. Elle nous montre deux chefs, l'un civil, l'autre spirituel, qui, dans deux ordres différens et parfaitement distincts, ont un égal droit à notre obéissance, en tout ce qui ne choque pas évidemment la loi naturelle et divine. Qu'ils demeurent sincèrement unis sans chercher à envahir l'autorité l'un de l'autre, et toutes les passions se viendront briser contre leur puissance imprescriptible. L'Église sera tranquille et florissante sous la protection de l'Empire, et l'Empire, défendu par la religion dans la conscience des sujets, participera à l'immortalité de l'Église[1]. »

III

On ne saurait donc méconnaître l'influence prépondérante de Bossuet et de Bonald sur la pensée du rédacteur de la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*. Toutefois, se borner à cette constatation serait négliger le véritable intérêt historique et psychologique de l'ouvrage. Bonald et Bossuet ont aussi présidé à l'œuvre des *Réflexions :* mais là, nulle divergence de vues entre eux et Félicité de La Mennais ; on n'en saurait dire autant aujourd'hui.

C'est qu'un adversaire nouveau s'est élevé contre les doctrines dont les auteurs de la *Tradition* se sont institués défenseurs. Cet adversaire, dont on a étudié plus haut les positions maîtresses, c'est Tabaraud, dans son *Essai historique et critique sur l'institution canonique des Évêques*. En croisant le fer avec lui, en s'opposant pied à pied, page à page,

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. cxv.

à ses assertions, non seulement Félicité a vu son ouvrage augmenter et s'étendre, mais encore, ses idées elles-mêmes se précisant et s'accentuant, les besoins de la polémique l'ont conduit à dépasser de beaucoup ces positions moyennes auxquelles Bossuet et Bonald avaient cru se pouvoir tenir.

Sans doute, en mainte rencontre, Bossuet est invoqué contre Tabaraud. S'il s'agit par exemple pour Félicité de justifier l'attitude générale qu'il adopte dans ses volumes, et le ton sur lequel il le prend avec Tabaraud, c'est à Bossuet qu'il fait appel : « Notre dessein, dit-il, fut d'abord de passer sous silence cette production misérable, dont le plus léger défaut est de n'offrir qu'un continuel paralogisme ; mais nous ne tardâmes pas à changer d'avis, en lisant ces paroles qu'écrivoit Bossuet dans une occasion semblable : « Je crois qu'il « est nécessaire de résister à ces nouveautés, et non seule- « ment par des discours, mais encore par des censures ex- « presses... Il ne faut pas se flatter sur l'impertinence de « l'auteur, qui fera tomber son livre comme de lui-même ; « car, tout ignorant qu'il est, il se donne un air de savoir, qui « éblouira tous les esprits médiocres, dont le nombre est le « plus grand parmi les hommes, et qui flatte la pente du « siècle. » Nous avons donc parlé de M. Tabaraud et de son livre. Peut-être trouvera-t-on que nous nous expliquons sur ses sentiments avec une franchise un peu rude. Nous ne pensons pas néanmoins qu'il puisse se plaindre avec équité. Sans doute un auteur vivant a droit à des égards ; mais la vérité, la justice ont leurs droits aussi. Il y a des choses que la charité ordonne de dire avec force, quelque dures qu'elles soient à l'amour-propre de ceux à qui elles s'adressent[1]... »

Ces vérités, l'auteur de la *Tradition* ne les a pas ménagées à Tabaraud ; il a, sur ce point tout au moins, suivi les prescriptions de Bossuet à la lettre ; on en jugera par ce spécimen : « Tronquer les paroles d'un auteur, écrit Félicité, pour en imposer sur ses vrais sentiments, c'est toujours un artifice bas ; mais lorsqu'on emploie cette vile ruse pour tromper les fidèles et les pasteurs mêmes, dans un moment où l'Eglise en souffrance et remplie d'effroi voit ses plus chers intérêts compromis, l'infidélité prend alors un caractère tellement odieux, qu'on ne trouve point d'expres-

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, pp. CXXI-CXXII.

sion assez énergique pour peindre l'horreur qu'elle inspire. Il nous répugne d'accuser personne : mais la vérité l'emporte sur toutes les considérations, et après tout il y a des hommes qu'on ne sauroit flétrir. Disons-le donc ; ce qu'un écrivain qui respecte le public et qui se respecte lui-même rougiroit de faire, M. Tabaraud l'a fait, non pas une fois, mais toutes les fois qu'il a cru le pouvoir faire avec avantage[1]. »

Or, contre l'homme, si bas qu'il le juge tombé, Félicité s'emporterait moins, s'il ne voyait en lui le représentant d'une tradition aussi, mais d'une tradition opposée à la sienne, à celle des Bossuet et des Bonald, à celle du catholicisme : « ...Il existe une... tradition, dont le commencement remonte au quatorzième siècle. Marsile de Padoue en fut le premier auteur. Proscrite en naissant, sa doctrine ne laissa pas de trouver des défenseurs : Richer, Vigor, de Dominis, Febronius après eux avec ses disciples, et tout récemment enfin M. Tabaraud, ont cherché à la faire prévaloir, sous le nom de l'antiquité, contre l'antiquité même. Mais Dieu qui soutient ses élus contre la violence, saura bien les préserver de la séduction. L'hérésie a perdu ses prestiges ; à force de changemens, elle a lassé l'inconstance de l'homme ; elle a détrompé sa raison à force de l'égarer. Tout a été dit, la coupe de l'erreur est épuisée, il n'en reste que la lie, qu'une main ensanglantée présente à l'Église pour la désaltérer sur la croix. Certes, à l'exemple de Jésus-Christ, elle repoussera ce breuvage impur, *et cum gustasset, noluit bibere.* Vingt années d'expériences, pendant les quelles les passions livrées à elles-mêmes ont réalisé, au milieu des ruines de la société et de la religion, tous les rêves de l'orgueil humain et tous les systèmes d'une délirante sagesse, qui prétendoit bâtir avec la hache et renouveler le monde par la destruction, ont dû nous apprendre à juger ces prédicateurs d'anarchie, ces théologiens démagogues, qui ne voient de salut que hors la barque de Pierre, et de gouvernement régulier que dans l'anéantissement de la hiérarchie. Sans autre mission que l'ardeur d'innover, ils se présentent avec confiance pour réformer l'enseignement de l'univers catholique. Ecoutez-les, ils n'ont que le mot de paix à la bouche ; et ils vont répandant sans cesse, entre la puissance spirituelle et le pouvoir civil, des semences d'aigreur et de

1. *Trad.*, t. II, pp. 320-321.

division. Ils disent au Prince : Tu peux tout, pour l'engager à tout entreprendre ; ils disent au peuple : Ta volonté est l'autorité suprême, pour le disposer peu à peu à n'en reconnaître aucune autre. Tantôt, au nom de la liberté, ils transforment l'Église en république ; tantôt ils en font la conquête d'un chef étranger. Flatteurs des Rois par intérêt, leurs secrets penchans, comme leurs principes avoués les entraînent avec une force invincible vers l'indépendance absolue. Laissez-les faire, d'antiquité en antiquité ils remonteront jusqu'au chaos, véritable objet de leurs vœux et infaillible résultat de leurs doctrines[1]. » Félicité se voit donc en présence d'un adversaire qui résume en lui seul, à ses yeux, la tradition séculaire des révoltés contre l'Église. C'est autre chose, pour un lutteur de sa trempe, que les poussiéreux in-folio de Febronius ou de Van Espen. Et comme il le prend corps à corps et bataille contre lui avec l'ardente animosité que l'on vient d'entrevoir, il sent bientôt que les positions de Bossuet et de Bonald ne suffisent plus à contenir un adversaire dont les thèses sont appuyées par l'épée d'un Napoléon.

*
* *

A vrai dire, cette vive impression ne fait que donner corps pour lui aux sentiments et aux tendances qu'a développés, depuis qu'il participe au travail de la *Tradition*, le spectacle du conflit entre le Pape et l'Empereur. Jamais les événements n'avaient montré avec une plus claire évidence la nécessité d'un chef suprême, gardien infaillible de l'unité, uniquement obéi dans l'Église. Et parce qu'en un autre temps, où les besoins n'étaient pas les mêmes, l'enseignement d'un Bossuet avait laissé place à quelque équivoque sur l'étendue des prérogatives pontificales, Félicité se voit conduit à dépasser Bossuet et par conséquent, plus d'une fois, à le combattre : « On doit croire, écrit-il à ce sujet, que nous ne nous sommes pas décidés légèrement à contredire Bossuet. Personne, nous l'osons dire, n'a plus d'admiration que nous pour cet illustre Évêque, et quand nous avons réfuté quelques-unes de ses opinions, nous ne faisions à nos propres yeux que remplir l'office de l'esclave, qui suivait le

1. *Trad.*, t. II, pp. 323-325.

char du triomphateur, pour lui rappeler, au milieu de sa gloire, qu'il était mortel, prêts à chaque instant, et beaucoup plus que lui, à l'oublier nous-mêmes[1]. »

Cette attitude à l'égard de Bossuet est postérieure au pamphlet de Tabaraud, et nous n'en trouvons nulle trace dans le premier manuscrit de la *Tradition*. Il est curieux de noter que, dans cet ouvrage, les premières réserves de Félicité à l'égard du grand évêque, sont provoquées directement par un passage de la *Préface* de Tabaraud. Celui-ci y avait inséré une assez longue diatribe contre M. Émery, le directeur de Saint-Sulpice, éditeur des *Nouveaux Opuscules* de Fleury, auquel il reprochait « de conduire ses lecteurs vers cette infaillibilité du pape, qu'il n'ose pas prononcer, mais qui paraît être l'objet chéri de ses secrètes pensées[2] ». Parmi les reproches qu'il adressait à M. Émery, Tabaraud avait inscrit celui-ci : « Il érige en *dogme* l'indéfectibilité du Saint-Siège, qui a tant d'affinité avec l'infaillibilité papale, du moins dans le sens au quel l'entendent les ultramontains[3]. » A vrai dire, l'auteur de l'*Essai historique* ajoutait immédiatement après : « Mais, par une inconséquence qui trahit sa cause, il nous donne, sur cette question, un dialogue entre M. Bossuet et M. Gilbert de Choiseul, où toute l'éloquence du célèbre évêque de Meaux, pour établir cette indéfectibilité, se trouve en défaut devant la pressante logique du savant évêque de Tournai, pour la combattre[4]. » Félicité néglige d'abord cette pointe contre Bossuet, et, recueillant seulement l'aveu qu'il juge implicitement contenu dans la première proposition, il déclare qu'on ne saurait nier la promesse d'infaillibilité contenue dans la promesse du Sauveur : « Que cette promesse, ajoute-t-il, regarde le Siège, comme l'a cru Bossuet, ou la personne qui y est assise, selon la commune doctrine de l'antiquité, l'obéissance est également de devoir, puisqu'on reconnaît de part et d'autre une assistance spéciale pour préserver de l'erreur la chaire du prince des Apôtres, et qu'après tout, ce n'est pas le Siège qui parle, qui décide, qui ordonne, mais le Pontife qui l'occupe. *Aussi les théologiens les moins favorables*

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. CXX.
2. *Essai historique*, etc., *Préf.*, p. XXV.
3. *Ibid.*, p. XXIV.
4. *Ibid.*

aux Papes confessent aujourd'hui sans balancer, que rien n'est plus futile que cette distinction inventée dans des moments d'aigreur pour concilier le dogme catholique avec des préjugés d'école. » Et l'auteur renvoie en note à la *Préface* de l'*Essai sur l'Institution des Évêques*, page XXIV[1]. Il ajoute, et cette fois il se retrouve avec Bossuet contre Tabaraud : « On n'est pas hérétique, nous le savons, pour ne point admettre l'infaillibilité personnelle du Pape, l'Église n'ayant point formellement prononcé sur cette question : mais seroit-il permis d'en dire autant de l'indéfectibilité du Saint-Siège ? Au moins est-ce fort douteux et ce qui ne l'est pas, c'est qu'on ne la pourroit nier sans encourir les plus graves censures. Or ces deux opinions ne diffèrent que dans les mots. Une logique rigoureuse conduit inévitablement de la seconde à la première ; et celle-ci dans le fond est si peu opposée aux vrais principes gallicans, que l'évêque de Meaux a montré que le quatrième article de la fameuse déclaration de 1682 n'y portoit aucune atteinte. Ne cherchons pas à être plus sages ou plus habiles que Bossuet, et ne remuons pas les bornes qu'ont posées nos pères[2]. »

C'est donc avec répugnance, que les auteurs de la *Tradition* se séparent de Bossuet. S'ils rencontrent tel passage de la *Defensio cleri gallicani* qui les gêne, avant de le réfuter, ils ont soin de faire remarquer que c'est « un ouvrage imprimé longtemps après sa mort[3] ». Et, sans doute, cela ne les empêche pas d'opposer ensuite avec force à l'opinion de Bossuet « la simple acception des mots, la liaison du sens, et la logique la plus commune des idées[4] ». Mais pour bien comprendre tout le sens de la réserve qu'ils font en rappelant que la *Defensio* est un ouvrage posthume, il faut se reporter au tome II de la *Tradition*, à la page 378, où revenant sur la *Défense* et l'usage qu'en avaient prétendu faire les évêques schismatiques adhérents à la Constitution civile du clergé, ils écrivent : « C'étoit sans doute une chose étrange que le nom de ce grand Évêque pût servir à colorer la rébellion contre l'Église romaine, dont il avoit exalté si magnifiquement la primauté. A Dieu ne plaise que les intentions

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. V.
2. *Ibid.*, pp. V-VI.
3. *Ibid.*, p. XLIV.
4. *Ibid.*, p. XLVI.

d'un prélat si vénérable soient un moment suspectes. Cependant il est vrai qu'on a pu abuser de quelques endroits de ses écrits. Celui de tous qui offre un plus grand nombre de passages de ce genre est la *Défense* de la fameuse déclaration de 1682, ouvrage posthume qu'il ne termina jamais, et qui n'est pas entièrement exempt du soupçon d'avoir été altéré par des éditeurs infidèles. Il est sûr du moins qu'il y règne presque partout un ton d'aigreur qui n'étoit pas le ton ordinaire de Bossuet[1]. » Et l'auteur rappelle en note que l'abbé Lequeux et D. Deforis, qui eurent longtemps en mains les manuscrits de Bossuet, étaient de fougueux partisans des jansénistes : il cite une anecdote rapportée par Feller, d'où il résulterait que l'abbé Lequeux ne s'était point gêné pour jeter au feu le manuscrit d'un petit ouvrage de Bossuet sur le formulaire d'Alexandre VII. Celui qui peut brûler un écrit est bien capable aussi de falsifier et d'interpoler, ajoute-t-il : « Ce qu'il y a de très certain, c'est que, ou les ouvrages posthumes de Bossuet ont été altérés, ou cet illustre Évêque y contredit lui-même la doctrine contenue dans les livres qu'il a publiés[2]. »

De ces assertions, que nous n'avons point à examiner pour le fond, il faut retenir seulement combien il en coûte aux auteurs de la *Tradition* de contredire Bossuet. La nécessité de la situation qui les pousse, le spectacle qu'ils ont sous les yeux, les fortes convictions qu'ils ont acquises et l'écrit même de Tabaraud qui les oblige à assurer leurs positions de la façon la plus nette, les engagent pourtant dans cette voie. Et, s'ils n'y entrent qu'après bien des hésitations et en se couvrant de bien des réserves, ils y entrent cependant, parce qu'ils y sont poussés par le sentiment impérieux d'un devoir et les besoins de la polémique. Aussi frappent-ils fort, et sans ménagements. Ils déclarent, avec preuves à l'appui, que « l'auteur de la *Défense* allègue plusieurs autorités, qui pourroient aisément pour la plupart être tournées contre lui, et dont aucune ne prouve ce qu'il a dessein de prouver[3] ». Mesurons à l'énergie de l'expression la gravité du débat : il s'agit de montrer que le pouvoir des clefs a été conféré non pas, comme le veut Bossuet, au corps entier

1. *Tradit.*, t. II, pp. 378-379.
2. *Ibid.*, n.
3. *Ibid.*, t. I, *Introd.*, p. XLV.

des Évêques, mais à Pierre seul et à ses successeurs. Il s'agit de sauver l'unité.

C'est aussi pour cela qu'ils ne se contentent pas d'examiner, comme ils se le promettaient d'abord, « avec toute l'attention que mérite et le sujet et l'auteur[1] », le quatrième chapitre du huitième livre de la *Défense du clergé gallican*, intitulé : *Vaines idées de l'anonyme touchant la juridiction des Évêques qu'il dit venir du Souverain Pontife*[2]. Même en accordant aux gallicans qu'un Évêque tient de droit divin la juridiction inséparable de son caractère, cette juridiction ne demeure-t-elle pas « invinciblement liée jusqu'à ce qu'une autorité supérieure lui ait assigné un territoire[3] ? » C'est là une seconde espèce de juridiction que Bossuet a constamment confondue avec la première. « Erreur qui l'a forcé d'en soutenir beaucoup d'autres, et d'avancer des choses peu dignes d'un si grand théologien[4]. » Ils lui reprochent donc de ne toucher « pas même le véritable point de la question, l'attribution du territoire..., en détournant les témoignages des Pères et des Conciles à un sens qui était loin de leur pensée, et qui l'affoiblit visiblement ». En sorte qu'ils se font forts de prouver, par rapport à cet ouvrage, « que les principes qu'il y expose répugnent également à la tradition, aux sentiments des plus célèbres théologiens, et à une saine logique[5] ». Si Bossuet s'élève contre *l'anonyme* qui déclare que la division de l'Église en diocèses est l'œuvre de saint Pierre, « il faut bien le dire, protestent les auteurs de la *Tradition*, cela n'est pas répondre, c'est injurier[6] ». Si Bossuet accuse son adversaire de frivolité, à leur tour, ils lui adressent le reproche de légèreté[7]. « Il est impossible, déclarent-ils un peu plus loin, de brouiller davantage en peu de mots toutes les idées. L'auteur confond sans cesse la puissance d'ordre et la puissance d'exercice[8]. » Et c'est au nom de la logique, au nom du salut même de l'Église, qu'ils rejettent le point de vue de Bossuet : « Si ces maximes n'étoient que des

1. *Trad.*, t. II, pp. 381-382.
2. *Ibid.*, p. 381.
3. *Ibid.*, p. 382.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 387.
6. *Ibid.*, p. 391.
7. *Ibid.*, p. 393.
8. *Ibid.*, p. 394.

absurdités (il s'agit de la distinction des deux juridictions) l'Église elle-même ne seroit qu'un chaos affreux de droits et de prétentions inconciliables. La juridiction conférée aux Évêques dans leur sacre étant indéfinie, de même que les paroles du Sauveur lorsqu'il institua l'ordre épiscopal ; tous les fidèles appartiendroient à tous les pasteurs, et n'appartiendroient à aucun plus particulièrement qu'à un autre. On ne sauroit ni qui doit commander, ni à qui l'on doit obéir. Ce ne seroit pas seulement un schisme, ce seroit un épouvantable anéantissement de toute la société chrétienne[1]. » Voilà le spectacle qu'en écrivant Félicité a sous les yeux, celui dont son imagination s'empare d'une prise si inquiète et si vive ; ces craintes l'entraînent à accuser Bossuet de « chicaner sur les mots[2] », ou « d'être emporté par l'ardeur de la contradiction[3] », ou même de tomber « en contradiction avec lui-même[4] ». Ne croit-il pas « répondre à tout avec les mots de *frivolité*, *d'absurdité* et *d'extravagance*. Que ne réfuteroit-on point par cette méthode[5] ? »

On voit de quel ton notre jeune théologien, emporté par l'ardeur de la controverse, le prend avec un Bossuet ; à l'ardente lumière des événements, il ne peut s'expliquer, sinon par la misère humaine, l'extraordinaire défaillance qu'il constate chez le grand évêque : « Le plus haut génie ne dispense donc pas de payer à la faiblesse humaine l'humiliant tribut d'erreur qui est une des plus déplorables suites de notre chute primitive ! Comment Bossuet a-t-il pu se laisser éblouir par de si grossiers sophismes ? Comment a-t-il osé les soutenir avec ce ton d'assurance insultante qui dégraderoit la plus belle cause ? Les outrages sont-ils des arguments ? On gémit de voir un si grand évêque s'emporter à de telles extrémités, et qu'en réfutant un auteur catholique il ne se soit pas cru obligé de garder les bienséances dont il ne s'écarta jamais en combattant les Protestants[6]. »

Au reste, toute cette polémique dans laquelle, dépassant la position prise par Bossuet, en vue du salut de l'Église, Féli-

1. *Trad.*, t. II, p. 397.
2. *Ibid.*, p. 400.
3. *Ibid.*, p. 401.
4. *Ibid.*, p. 405.
5. *Ibid.*, p. 412.
6. *Ibid.*, p. 398.

cité s'est senti forcé de rudoyer, de gourmander l'auteur de la *Défense*, s'achève par des paroles de paix. On sent que l'écrivain ne se jugerait pas victorieux s'il ne recueillait encore l'approbation morale de celui qu'il vient d'attaquer si impétueusement ; cette méthode, qu'il condamne, n'est heureusement pas, dit-il, « la méthode ordinaire de Bossuet[1] ». Nul n'était plus attaché que lui au centre de l'unité; Félicité s'adresse donc à lui pour finir : « A Dieu ne plaise que nous ayons l'idée de vous confondre avec les novateurs qui ont cherché à obscurcir les principes de la juridiction pontificale; nous le savons, vous les aviez autant que nous en horreur : cependant il n'est que trop vrai qu'on trouve dans quelques-uns de vos ouvrages, si du moins ceux qui portent votre nom vous appartiennent tous, une teinte des préjugés dont ces hommes dangereux furent les premiers auteurs. La chaleur des contestations, l'empire si puissant de l'exemple, l'esprit du moment et des circonstances, vous entraîna quelquefois malgré vous, et dans le temps même où vous lui résistiez. Lorsque votre âme s'ouvre, il en sort des cris d'amour pour le centre de l'unité, pour la chaire éternelle : votre génie ne trouve point d'expressions assez magnifiques pour en exalter les prérogatives et la grandeur. Que n'avez-vous, ô Bsosuet, toujours écouté ce religieux instinct de tendresse pour l'Église romaine, que Jésus-Christ lui-même met dans le cœur de tous ses vrais enfants ! Il vous aurait conduit à la vérité plus sûrement que votre raison même, quelque vaste, quelque pénétrante qu'elle fût[2]... »

Aux hésitations, aux réticences, aux réserves des auteurs de la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*, à l'emportement même du ton où se trahit l'impatience d'avoir à combattre un des plus illustres témoins de la vérité catholique, comprenons ce qu'il leur en coûte, et jugeons par conséquent à sa valeur la puissante conviction qui les entraîne par delà Bossuet, jusqu'à l'ultramontanisme.

1. *Trad.*, t. II, p. 412. L'attitude réservée et inquiète de Saint-Sulpice à l'égard de l'ouvrage s'explique par de telles sorties. Elles compromettaient *l'ultramontanisme*, d'ailleurs, et n'est-ce pas pour cela que le silence se fit sur la *Tradition*, même de ce côté ? V. chap. suivant.
2. *Trad.*, t. II, pp. 414-415.

CHAPITRE IX

LA « TRADITION DE L'ÉGLISE SUR L'INSTITUTION DES ÉVÊQUES » (*suite*) (1812-1814)

I. Comment l'ouvrage dépasse les positions de Bonald et celles de Saint-Sulpice : hostilité croissante contre Napoléon. — II. L'impression de la *Tradition*. — III. Echec de l'ouvrage.

I

Si Félicité de La Mennais dépasse dans la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques* les positions adoptées par Bossuet, il dépasse aussi Bonald. Sans doute lorsqu'il a, comme nous l'avons vu [1], comparé la constitution de l'Église à la constitution monarchique, il n'a fait que résumer la doctrine si fortement développée par Bonald dans la *Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la société civile*. Mais ce parallèle comme l'avait conçu Bonald était encore *gallican :* il n'assurait pas d'une façon suffisante, aux yeux de Félicité de La Mennais, la suprématie, l'indéfectibilité, la souveraine et incomparable autorité du Saint-Siège, son immuable et incorruptible unité. Et c'est pourquoi Félicité croit devoir marquer nettement dans quelle mesure assez étroite cette comparaison lui paraît acceptable ; il se sépare ici de Bonald, et de la façon la plus claire, pour s'élancer hardiment dans

1. Cf. *Trad.*, t. II, pp. 73-75.

la voie ultramontaine : « L'Église, écrit-il, est une monarchie; c'est-à-dire que, de toutes les formes de gouvernement humain, le monarchique est celui dont elle se rapproche le plus; car la différence des fins de la société religieuse et de la société civile en met nécessairement une très grande dans la police de ces deux sociétés, quelle que soit d'ailleurs leur ressemblance. Ainsi, sans parler de l'ordre de la succession, dans la monarchie politique le monarque ne juge point, tandis qu'au contraire il est le suprême juge dans la monarchie spirituelle. On doit donc se garder de trop presser une comparaison qui commence à devenir dangereuse au point précis où elle cesse d'être juste[1]. » On ne saurait signaler plus finement les dangers que pouvait entraîner une application trop rigoureuse des principes de la *Théorie du Pouvoir*. Ce parallèle entre l'Église et la constitution politique de l'ancienne France s'accordait trop avec la fameuse déclaration de 1682 pour que les circonstances ne missent pas Félicité sur ces gardes : l'Église existe à ses yeux « par la force même de sa constitution à qui l'on ne sauroit rien comparer[2] ».

Du coup la *Tradition* dépassera aussi le Saint-Sulpice de 1810, celui du cours de M. Boyer, dont la prudence gallicane est loin de satisfaire les deux frères et leur entourage. Le professeur de théologie de Saint-Sulpice paraît visé dans les lignes qui suivent : « Où prend-on communément les premières notions de théologie ? Dans l'Écriture ? dans les monuments de la tradition ? Nullement : et en effet, cette route, à cause de sa longueur, serait le plus souvent impraticable. Un professeur met entre les mains de ses élèves des cahiers où les questions les plus délicates, décidées hardiment suivant les opinions de l'auteur, sont présentées de la manière la plus propre à justifier ces mêmes opinions. Des citations abrégées, dégagées du contexte, forment le corps des preuves, et à leur suite marchent en triomphe les conclusions facilement déduites des prémisses. Nulles vues générales, nul enchaînement, nul ensemble; rien de ce qui attache vivement l'esprit, le nourrit, l'avertit de ses forces et lui donne le désir de les éprouver. Après un cours de cette espèce, on peut savoir des thèses, mais

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. IX.
2. *Ibid.*, pp. VIII-IX.

on ne connaît qu'imparfaitement la religion. On s'est joué sur des surfaces, au lieu de pénétrer dans les profondeurs du christianisme, et de creuser, si l'on peut ainsi parler, dans ses entrailles. Qu'arrive-t-il cependant ? Que les préjugés d'un ou de quelques hommes, adoptés de confiance, deviennent plus ou moins vite les préjugés d'une école, quelquefois les préjugés de toute une Eglise. Et ce qui sembleroit devoir être le remède à ce mal, l'aggrave au contraire presque toujours : car, lorsque dans la suite, peu satisfait de cette maigre et stérile science qui s'acquiert sur les bancs, on commence de se livrer à des recherches plus approfondies, on porte dans l'étude de l'antiquité un esprit imbu de principes arrêtés d'avance, et dont il est fort rare qu'on se départe, parce que, ne se défiant point de leur vérité, au lieu d'examiner ces principes sur la tradition, on accommode la tradition à ces principes[1]. »

Certes, il ne faudrait pas voir dans cette page une rupture avec Saint-Sulpice ; rien n'est plus éloigné de l'esprit des deux frères. Mais sans briser avec lui, pas plus qu'avec Bossuet ni Bonald, c'est à le dépasser qu'ils s'appliquent. Saint-Sulpice, par sa théologie tout au moins, si orienté qu'il soit sous l'impulsion de M. Émery, dans les voies ultramontaines, demeure encore gallican. Napoléon n'aurait point toléré qu'il fût autre. Or, que servent ces ménagements ? Le Pape est en prison, et plus d'un évêque, servilement, ploie sous la menace. Mais la fermeté du Pape, du moins, peut tout sauver, elle sauve tout : la véritable liberté n'a point ailleurs son refuge. Comment dès lors consentir à rester sur les positions gallicanes de M. Émery et de Saint-Sulpice ? Comment s'accorder avec l'abbé Fleury ? Sans doute les adversaires du Saint-Siège ont exagéré son hostilité contre Rome ; M. Émery l'a prouvé dans ses éditions successives des *Opuscules* et des *Nouveaux Opuscules*. Et pourtant, il n'a pas eu raison de s'en tenir à cette doctrine, même ainsi corrigée ; car Fleury reste plein de préjugés : « Nourri dans les préjugés parlementaires, il en conserva toujours le fond, même en en corrigeant quelques excès ; de là les réticences insidieuses, les altérations de textes, et toutes les fautes enfin qu'on lui a justement reprochées. » Fleury — le Fleury des *Opuscules*, le Fleury de Saint-Sulpice et de M. Émery —

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, pp. XVIII-XIX.

est laissé bien loin en arrière. Gallicans encore en 1809, dans les *Réflexions sur l'État de l'Église*, gallicans avec Bossuet, Bonald, Saint-Sulpice et son directeur, les auteurs de la *Tradition* sont maintenant ultramontains déclarés : « Lorsque nous entreprîmes cet ouvrage, écrivent-ils dans l'*Introduction* de la *Tradition*, nous étions dans tous les préjugés contraires à l'autorité du Saint-Siège, et il n'a fallu rien moins, pour nous ramener, que la multitude accablante et l'invincible évidence des faits que nous rapporterons[1]. » Il faudrait ajouter — mais qu'il est facile d'apercevoir le sous-entendu ! — il faudrait ajouter à la multitude des faits, la lumière des événements contemporains qui les éclairent et en font resplendir l'évidence ; on comprendrait mal la signification de la *Tradition*, si l'on ne reconnaissait pas que, lui aussi, lui surtout, Napoléon y collabora.

A vrai dire, c'est une collaboration dont les auteurs lui savent peu de gré : à mesure qu'elle avance, à mesure que la tyrannie impériale affirme ses intentions, dévoile son jeu et fait sentir son poids odieux, le ton de Félicité change à son égard. On se rappelle, dans le premier manuscrit, la forme à demi voilée que conservait encore la critique : sous couleur de citer un beau fragment de saint Gélase, l'auteur y donnait une sévère leçon à certains comparses du concile de 1811[2]. Plus clairement encore, s'adressent à Napoléon, les conseils généraux donnés aux princes, dans l'*Introduction*, au nom de leurs intérêts ; car que sert, dit l'auteur, de prouver « les droits de l'Église à des gouvernements qui ne croient point à l'Eglise, pour qui la religion n'est qu'un instrument de politique » ? L'allusion est assez transparente, et l'on sait à qui adresser ce qui suit : « Il ne s'agit point aujourd'hui de discuter des droits mais des intérêts. Or, les Souverains en ont un bien puissant, qui devrait les éloigner à jamais des doctrines schismatiques, dont quelques-uns d'eux se laissent si follement éblouir. On ne porte pas un coup à la puissance des Papes qui ne retombe sur celle des Rois. Le pouvoir du peuple est l'idole qu'on élève sur les débris du sceptre et de la crosse pontificale[3]. » Voilà pour le Napoléon ennemi déclaré des *démagogues ;* et voilà pour celui dont le principal

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. XIX.
2. Cf. ms., pp. 127-129.
3. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. XCXIII.

souci, dont la préoccupation maîtresse est de fonder une dynastie et de transmettre à ses descendants l'Empire, œuvre de son génie : « On ne reverra point de révolution sous un Prince fort, nous le voulons; mais à ce Prince fort succédera un Prince faible, et à celui-ci un autre encore et plusieurs peut-être. Quelle sera la garantie du trône sous leur règne? L'habitude d'obéir? Hélas! nous avons vu s'évanouir en quelques jours une habitude de quatorze cents ans! La force des baïonnettes? Mais contient-on par la force une nation sur un vaste territoire, comme des brigands dans un cachot?... Non, l'on ne fonde point un empire sur la pointe d'une épée. Il faut, même au despotisme, une autre base, et cette base est le devoir de se soumettre imposé aux passions par la conscience[1]. »

*
* *

Les événements allaient bientôt confirmer cette leçon de gouvernement. Rentré à Paris après le désastre de Russie, le 18 décembre 1812, Napoléon sentait le besoin d'un rapprochement avec le Pape pour réunir sous sa main toutes les forces vives de la France, et pour plaire à l'Autriche encore hésitante. Il écrivit donc au Pape, de sa main, le 29 décembre 1812, pour lui exprimer en termes affectueux le désir de voir la querelle prendre fin. Peu après, Duvoisin, évêque de Nantes, fut désigné par Napoléon pour aller entamer à Fontainebleau les négociations relatives à un nouveau Concordat : il y fut rejoint par la plupart des prélats de l'ancienne députation et même par les cardinaux qui avaient formé quelque temps à Savone le conseil du Saint-Père. Mais l'Empereur formulait encore des prétentions exagérées, il voulait que le Pape jurât de ne rien dire ou faire contre les quatre propositions de 1682; qu'il condamnât solennellement la conduite des cardinaux di Pietro et Pacca; qu'il ne nommât qu'un tiers des membres du Sacré Collège, les deux autres tiers étant laissés à la désignation des souverains des États catholiques : enfin qu'il résidât à Paris avec une liste civile de deux millions de revenus par an sur ses domaines aliénés. Pour l'institution des évêques, le décret du Concile serait appliqué, et l'Empereur maintenait toutes ses prétentions.

1. *Trad.*, t. I, *Introd.*, p. XCXIII-XCIV.

Le Saint-Père rejeta bien loin le projet impérial. Le 18 janvier, l'empereur vint lui-même à Fontainebleau prendre en mains la négociation : mais le Concordat signé le 25 janvier 1813 ne parlait ni de la déclaration de 1682, ni de la soumission des cardinaux noirs : l'Empereur rendait sans conditions ses bonnes grâces aux cardinaux et aux prêtres qui avaient pu encourir sa colère ; le décret de 1811 sur l'institution des évêques était, en revanche, de nouveau confirmé par le Pape.

Pie VII n'avait-il voulu que gagner du temps, en signant un pareil acte ? Dès que ses conseillers habituels lui furent rendus, on put prévoir qu'il ne l'exécuterait point. Il retarda tant qu'il put l'institution des évêques promise par le Concordat, et refusa les 300.000 francs que le gouvernement lui offrait comme acompte sur sa liste civile. C'est en vain que le 13 février 1813 l'Empereur, outrepassant son droit, présente le concordat au Sénat et le fait enregistrer comme loi de l'État. Le 24 mars suivant, le Pape adresse à Napoléon une lettre pour dénoncer le Concordat de 1813. Le 25, l'Empereur répond par un décret qui déclare le Concordat obligatoire pour les archevêques, les évêques et les chapitres, et, pourvoyant directement d'évêques douze diocèses en un même jour, prescrit aux métropolitains de leur donner l'institution canonique [1].

Sans doute est-ce à cette époque que Félicité écrivait dans la *Tradition*, accentuant son hostilité contre l'Empereur : « Les premiers présens que la religion reçut des Empereurs, ce fut des bourreaux. On couvrit sa tête de cendres, on l'abreuva du sang de ses enfans... Voilà l'origine du pouvoir des Princes sur l'Église : des potences, des bûchers, des instruments de torture, voilà leurs titres [2]. » Dira-t-on que son gouvernement dépendait alors de l'autorité civile de Dioclétien et de Néron ? Sans doute quelques empereurs, « séduits par l'hérésie, employèrent la violence pour la faire prévaloir ; mais alors même ils affectoient de n'agir que comme de simples ministres de l'autorité spirituelle ; pas un ne prétendit être en droit d'ordonner de son chef dans l'Église [3] : ce prodige de doctrine étoit réservé à nos jours. »

1. D'après Debidour, *l'Église et l'État*, pp. 309-321.
2. *Trad.*, t. II, p. 196.
3. *Ibid.*, pp. 196-197.

Et cependant, on accusera peut-être de nouveauté, d'ultramontanisme, celui qui défend les véritables principes catholiques sur la souveraineté : « Il est bien étrange que ce qui étoit ancien dans le quatrième siècle soit nouveau dans le dix-neuvième ! Grâce à Dieu, la tradition subsiste pour confondre les véritables novateurs : sa voix, que la violence ne sauroit longtemps étouffer, s'élèvera tôt ou tard au-dessus des clameurs de l'esprit de parti, et fera taire sur son trône même le despotisme persécuteur, qui se délasse des proscriptions en dictant à quelques serviles Prélats une théologie sacrilège[1]. »

On le voit, à mesure que pâlit la fortune de Napoléon, le ton du polémiste s'enhardit et s'élève. Félicité lui déclare ouvertement la guerre dans un parallèle virulent entre lui et Valentinien. Ce dernier, dans un édit, considérait toute « atteinte » à l'autorité du Saint-Siège « comme une violation de la majesté de l'Empire ». L'auteur de la *Tradition* l'approuve ; car, dit-il, « l'orgueil qui se révolte contre la houlette d'un Pontife ne s'abaissera pas longtems sous le sceptre d'un Monarque ».

Ces réflexions sont de tous les temps : mais l'édit impérial qui nous les a suggérées nous intéresse encore par les rapprochemens qu'il fournit dans les circonstances présentes. On ne sauroit y reconnoître les sentimens et le langage d'un Empereur chrétien, qu'aussitôt, par un pénible retour sur les événemens dont nous sommes témoins, on ne se rappelle les discours, les maximes et les forfaits d'un Empereur athée.

Valentinien déclare que la protection de Dieu est le seul appui de l'empire. Napoléon proclame son épée le dieu des Français.

Valentinien, plein d'amour pour *notre vénérable religion*, proteste de son attachement à la foi chrétienne. Napoléon n'a de foi que dans la force, et emploie toute la sienne pour renverser la religion de ses pères.

Valentinien prend la défense du Siège apostolique contre quiconque oseroit attenter à son autorité. Napoléon revendique cette autorité comme un attribut de la couronne que le Pape lui mit sur la tête. Il arrache de son siège le Souverain Pontife, le traîne inhumainement de prison en prison, disperse le Sacré Collège, et tient au secret le successeur de saint Pierre, comme on sépare un brigand de ses complices, pour en tirer plus aisément les aveux qui le convaincront.

Valentinien ne songe qu'à procurer aux Églises une paix inalté-

1. *Trad.*, t. II, p. 184.

rable, en les portant à se soumettre à leur chef. Napoléon les presse de se constituer en état de guerre contre ce chef, en abjurant l'obéissance qu'elles lui doivent. La séduction, la ruse, la violence sont mises tour à tour en usage pour forcer les Évêques au parjure : on leur fait dire ce qu'ils n'ont point dit, écrire ce qu'ils n'ont point écrit, et pour la première fois on voit un monarque s'abaisser sans rougir jusqu'à l'indigne rôle de faussaire.

Valentinien publie que la sentence du Pontife romain n'a pas besoin de sanction pour être exécutée dans les Gaules. Napoléon condamne à mort ceux qui seront trouvés saisis d'une sentence de Pie VII, adressée au chapitre d'une ville d'Italie.

Valentinien défend aux Évêques des Gaules et des autres provinces de rien innover contre l'ancienne coutume, sans l'autorité du Pape. Napoléon assemble les Évêques de son empire, et leur commande d'abroger l'ancienne coutume, pour établir, contre la volonté expresse du Pape, une discipline nouvelle, inouïe, destructive des lois de l'Église et de la primauté de son chef. Quelques lâches Prélats se déshonorent sans fruit en servant ses desseins. Le plus grand nombre des Évêques résiste, et, stupidement atroce, il les punit de leur fidélité qui est sa sauvegarde.

C'en est assez : l'Histoire dira le reste[1].

Il est peu vraisemblable que Félicité ait écrit le passage qu'on vient de lire même en 1812, en un temps où la prospérité déclinante de l'Empire semblait encore telle que la publication en dût être non seulement dangereuse, mais impossible. On devra remarquer aussi que le ton de ces pages est en contradiction avec les intentions nettement déclarées de l'*Introduction*. Si de nombreux passages y accusent, comme nous l'avons montré, l'intention de prouver à Napoléon que son véritable intérêt est conforme à celui de l'Église, des pages comme celle qu'on va lire, dans un ouvrage écrit par des prêtres, ne pouvaient certes pas le convaincre de renoncer à son désir de domestiquer le clergé ; il s'agit de l'Espagne :

Fière et généreuse nation, qui seule, dans l'abject asservissement de l'Europe, as montré l'énergie de l'honneur, tes infortunes passées nous rappellent tes malheurs présens, et grâce à Dieu nous y trouvons aussi le présage de ton triomphe ! Tu reposois tranquille à l'ombre du trône des Alfonses et des fils de saint Louis : satisfaite de ton antique renommée, sans désir comme sans crainte, tu jouissais noblement d'une gloire noblement acquise, quand tout à coup le génie de l'extermination a porté dans ton sein

1. *Trad.*, t. II, pp. 306-308.

une guerre impie, exécrable. Tu as vu ravager tes villes, tes hameaux, tes chaumières, brûler tes temples, égorger tes prêtres, massacrer tes femmes, tes vieillards, tes enfants qui connoissoient à peine la vie : pleure ces victimes chères et sacrées, pleure, mais espère : ce sont autant de soldats qui combattent pour toi dans le ciel ! L'aigle du moderne Attila est plus terrible mille fois que le croissant des Sarrasins : cependant, n'en doute pas, tu vaincras l'un, comme tes pères ont vaincu l'autre. C'est la cause de l'humanité que tu défends contre le fléau de Dieu et des hommes : tu ne succomberas point dans cette lutte sainte, où tu te présentes armée de la croix qui a sauvé le monde ! Peuple magnanime ! rejette loin de toi l'affreux joug qui pèse sur la France désolée, sur cette France jadis si heureuse, et maintenant le royaume des douleurs ; lamentable région, où l'on ne possède que pour être dépouillé, où les mères ne sont fécondes que pour assouvir le glaive, où dans un silence éternel, on n'entend que la voix du despote, qui commande de décimer un troupeau de quarante millions d'esclaves. Nouveau Néron, s'il nous force à descendre contre toi dans l'arène, ne crains pas qu'il nous rende jamais complices de sa fureur. Nos bras te peuvent frapper, parce qu'ils ne sont plus à nous : enchaînés, étouffés dans de triples liens de fer, sans mouvement que celui qu'on nous imprime, le tyran, dans ses jeux atroces, nous lance comme une balle d'une extrémité de l'Europe à l'autre : nos lèvres mêmes sont flétries du sceau de la servitude ; il ne nous reste rien de libre que le cœur, qui palpite d'admiration pour ton sublime dévouement, gémit des revers qui éprouvent ton courage sans lasser ta constance, et se nourrit en secret de l'espoir de ton triomphe, que le ciel ne retarde sans doute que pour le rendre plus éclatant, plus digne de lui et de toi ; et que savons-nous ? peut-être pour le faire concourir avec le triomphe de la société tout entière, et la délivrance du genre humain.

A ce moment si désiré et si profondément caché encore dans les conseils du Très-Haut, l'Église aussi quittera ses vêtements de deuil : le peuple fidèle, muet aujourd'hui sous la domination de l'étranger, reprendra ses harpes suspendues aux saules de l'Euphrate, et, dans les transports de sa joie, chantera les victoires pacifiques du Pontife immortel, qui n'honore pas moins la tiare par ses souffrances que par ses vertus. Pour nous, encouragés par un si grand exemple, nous continuerons de défendre, sous l'épée de la persécution, les droits du premier siège que la violence ébranle, et que la lâcheté trahit : heureux, si, pour récompense de nos faibles travaux, nous pouvions sceller de notre sang la sainte doctrine dont nous rassemblons les monumens[1].

Nous n'aurions pas cité ce long morceau tout entier, s'il ne prenait, du fait des événements mêmes qu'il rappelle, une importance toute spéciale dans l'histoire psychologique

1. *Trad.*, t. II, pp. 218-221.

de Félicité. Ce n'est pas par hasard, que l'auteur de la *Tradition* adresse à l'Espagne cette apostrophe déclamatoire : nous avons eu déjà l'occasion de signaler les rapports très étroits qui unissaient Saint-Malo à l'Espagne. Le plus clair des affaires de M. de La Mennais père se traitait avec la péninsule, et l'on n'a pas oublié son voyage de 1803, avec son fils aîné, pour renouer, après la paix d'Amiens, ses relations commerciales. La guerre d'Espagne, après le blocus continental, fut donc un désastre pour Saint-Malo, et surtout pour M. de La Mennais : en 1813 il dut suspendre ses paiements ; c'était la ruine. La fortune personnelle de Mme de La Mennais et ce qui, de ce fait, était revenu à ses enfants de la fortune de leur grand-père et de leur grand'mère Lorin, échappa seul naturellement au désastre. Chacun de ses cinq enfants dut contribuer pour sa part à faire une modique pension à leur père, ainsi qu'à l'oncle des Saudrais.

Félicité fut très sensible à cette ruine : cela résulte de plus d'un indice. Pendant son exil des Cent-Jours en Angleterre, où l'exiguïté de ses ressources se faisait plus durement sentir, le brouillon d'une lettre nous laisse entrevoir cette souffrance, vite réprimée et dont l'expression d'ailleurs est aussitôt raturée : car Félicité ne fut jamais de ceux qui s'abaissent : « Vous le dirai-je ? écrivait-il. Né avec une âme tendre et désabusé de bonne heure des trompeuses illusions de la fortune et de la gloire qui séduisent et fatiguent la plupart des hommes, riche autrefois, sans rien [maintenant], une longue et dure expérience m'a de bonne heure appris à supporter les événemens de la vie, et je fais trop peu de cas de la fortune, pour compter parmi mes malheurs la perte de la mienne[1]. » Il y songe cependant avec amertume, si bien que dans l'invective citée plus haut, il appelle la France une « lamentable région où l'on ne possède que pour être dépouillé ». Napoléon a brisé l'essor des *Réflexions*, détruit l'école ecclésiastique et ruiné sa famille : la violence emportée du langage, à l'heure où la dernière blessure est cuisante, où les mille soins imposés par elle préoccupent et désolent tous les siens, traduit un état d'âme assurément bien naturel. Et l'on s'explique ainsi la contradiction signalée plus haut entre les insinuations de l'*Introduction* et les dé-

1. Inédit.

clamations passionnées auxquelles Félicité maintenant s'abandonne : « O honte ! ô ignominie ! ô chère Église de France, jadis si florissante, si glorieuse, et maintenant si profondément humiliée ! Nos yeux se baignent de larmes en contemplant tes fers. Prends courage, néanmoins, et regarde ton chef : il souffre et il attend : attends et souffre comme lui, avec cette patience céleste qui désarme le courroux de Dieu. S'il t'a livrée dans sa colère aux bienfaits de Napoléon, sa clémence abrégera l'épreuve. Non, le jour n'est pas éloigné où, l'enfer réclamant son roi, tu pourras, tranquille enfin, comparer la domination des Empereurs avec celle des maîtres que Jésus-Christ t'a donnés [1]. »

Tous ces passages appartiennent donc vraisemblablement à 1813 ; en l'absence du manuscrit du second volume, j'en trouve un nouvel indice dans ces lignes, contemporaines, selon toute vraisemblance, du Concordat de 1813, et des efforts de Napoléon pour le transformer, sans l'assentiment du Pape, en loi de l'État : « Notre timide silence encourage le persécuteur : il nous croit vaincus, parce qu'il croit nous avoir ravi tout moyen de montrer que nous ne le sommes pas. Pourvu que nous nous taisions, il nous permet de vivre. Retenant une partie de sa rage, ou ne l'exerçant qu'en secret, il s'abstient du sang, si doux à son palais, et se contente, pour accomplir plus sûrement ses desseins, de tuer et de torturer l'âme. Comme cette statue, horrible invention d'un ancien tyran, il vient à nous le front serein, les bras ouverts pour nous serrer contre sa poitrine hérissée de pointes aiguës ; plus dangereux, plus terrible mille fois que s'il se présentoit la hache à la main. Qu'on ne s'y trompe pas, une guerre ouverte sauvera seule la religion, en ranimant l'énergie presque éteinte des fidèles. Le Christianisme expirant ne renaîtra que sur l'échafaud. N'hésitons donc point à la provoquer, cette guerre que Dieu nous réserve comme un dernier don de sa clémence. A l'exemple des confesseurs des premiers siècles, irritons la bête féroce à laquelle nous sommes livrés. Il y a trop longtemps qu'on nous étouffe ; forçons le moderne Julien à nous égorger, et conquérons le martyre [2] ! »

Si, comme on l'entrevoit aisément dans ce passage, Féli-

1. *Trad.*, t. II, p. 255.
2. *Ibid.*, pp. 256-257.

cité redoutait l'apaisement, la fausse et dangereuse paix qui pouvait suivre le Concordat de 1813, il dut être vite rassuré. Après Leipzig, l'Empereur est rentré à Paris en octobre 1813 ; il y est rentré sans armée : le Pape lui refuse à son tour la paix qu'il sollicite. La restauration était dans le programme des Alliés : le 24 janvier 1814, par ordre de l'Empereur, le Pape commence, sous escorte, à reprendre le chemin de ses États. Le 19 mars, Pie VII quitte Savone, et bientôt après rentre à Rome[1].

Pendant que se déroulaient ces événements, la *Tradition* s'achevait. « Je compte toujours aller à Saint-Malo après Pâques. Malgré quelques interruptions forcées, la troisième partie touche à sa fin, écrivait Félicité de La Mennais le 26 mars[2] ; Dieu aidant, il en sera bientôt ainsi de sa sœur aînée, après quoi adieu les femelles. J'ai donné quelques bons conseils à la cadette ; elle en profitera si bon lui semble ; mais après tout, quoi qu'elle fasse, ce ne sera jamais une fille parfaite[3]. »

Les journaux apportaient les nouvelles des dernières convulsions de l'Empire agonisant ; le 3 avril 1814, Félicité de La Mennais en disait sa surprise : « Je ne m'attendais guère aux nouvelles que le courrier m'apporte. L'Empereur à Langres, et l'ennemi à Claye, à cinq lieues de Paris ! On se perd dans ces grandes manœuvres. » Et il ajoute : « Quant à ma rhétorique (on entend bien qu'il s'agit de la *Tradition*) j'arriverai jeudi à la page 579, post-titulée *finis*. Je suis en peine de savoir si je dois laisser ici cette chère fille ou l'amener avec moi à Saint-Malo. Quoique faite et parfaite, il lui manque encore quelques ornements, certains atours, dont il serait peut-être plus aisé de l'atourner à la campagne qu'à la ville[4]. Votre avis, monsieur le Doyen ? »

Les Alliés étaient entrés à Paris le 31 mars 1814. A l'heure même où l'Empire tombait, s'achevait la *Tradition*.

1. Comte D'HAUSSONVILLE, *l'Église Romaine et le Premier Empire*, XXIV. La rétractation du Concordat de Fontainebleau et la restauration du Pape.
2. 1814 et non 1815. La lettre dans Blaize est mal datée.
3. BLAIZE, t. I, p. 205.
4. Ces *atours* ne seraient-ils pas précisément les invectives contre Napoléon ? Rien ne me paraît plus probable.

II

Restait à imprimer l'ouvrage : « Mon cher ami, écrivait Jean-Marie à l'abbé Bruté au commencement d'avril 1814[1], nous allons faire paraître l'ouvrage dont nous avons plusieurs fois parlé dans nos lettres en termes ambigus. Rien de moins ambigu cependant quant à la doctrine. Les droits du Saint-Siège y sont établis avec une franchise que quelques-uns trouveront peut-être excessive... Les gallicans crieront, mais on criera plus haut qu'eux. Notre livre a pour titre : *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Évêques* : il formera trois volumes in-8° de 5 à 600 pages[2]. » Et Jean ajoutait à la fin de la même lettre : « Féli partira incessamment pour faire imprimer à Paris notre livre. Ce qu'il deviendra ensuite, il n'en sait rien lui-même. »

Les nouvelles qu'il recevait de Paris étaient bien de nature à hâter son départ. Témoin la lettre inédite suivante de Teysseyre à l'abbé Jean, au commencement d'avril 1814 :

J'ai enfin reçu, cher ami, après un long retard, votre dernière lettre. C'était encore une lettre de douleurs. Mais la mienne sera une lettre de joie, de triomphe et de reconnaissance. Oui, cher ami, échappés comme par miracle aux plus terribles dangers qui, une heure plus tard, menaçoient des derniers malheurs une ville criminelle, depuis quelques jours nous ne vivons plus que de joie et de bonheur. Jamais je crois la Providence n'avoit montré d'une manière si admirable toute sa clémence et sa douceur, *misericordia domini quia non sumus consumpti.* Les autres peuples reviennent à Dieu à force de châtiments et de fléaux, Dieu qui connoît le cœur français a voulu nous ramener à force d'indulgence et de bienfaits. Le torrent de ses grâces semble s'être débordé pour faire surabonder sa miséricorde, là où avoit abondé le crime, tous les cœurs se réveillent comme au sortir d'une longue léthargie, et tous semblent à la fois s'élever vers leur roi et vers leur Dieu. Puissions-nous tous nous piquer de générosité, redoubler de reconnaissance et d'amour pour un si bon maître, puissions-nous surtout préparer de saints prêtres pour coopérer au plus beau des

1. Et non le 27 avril. La lettre a été mal datée par l'éditeur. Il résulte de la lettre datée du 30 avril 1814, dont j'ai vu l'original manuscrit, que Féli était déjà, à cette date, depuis plusieurs jours à Paris.
2. Gournerie, p. 84.

triomphes de l'Église, qui semble, dans ces belles fêtes de Pâques, sortir du tombeau appuyée sur son bien aimé, victorieuse comme lui de la mort, de l'enfer et du monde, et qui ressuscite avec Jésus-Christ plus belle, plus radieuse que jamais, après avoir été abreuvée si longtemps du calice des opprobres et des douleurs. Je ne saurais vous peindre l'enthousiasme qu'a excité hier l'arrivée du comte d'Artois. Le C[ardinal] Maury était parti la veille profondément humilié, les sulpiciens vont enfin nous être rendus, la congrégation de M. Delpuit secrettement conservée jusqu'ici, va reprendre tout son éclat, M. Fraissinous va recommencer ses conférences, rien n'entravera plus les défenseurs de la religion, l'impiété couverte des livrées du Bonapartisme commence à avoir honte d'elle-même et à faire horreur à tout le monde, missions, retraites, rien ne sera épargné pour hâter la régénération du monde, et qui sait si le prochain rétablissement des Jésuites ne mettra pas bientôt le comble à tant de bienfaits.

Lorsque le bras de Dieu se montre maintenant à découvert, qui pourra résister au miracle de cette résurrection morale si prodigieuse et si soudaine ? Le souffle du Seigneur, la petite pierre détachée de la montagne, a suffi pour renverser en un clin d'œil le colosse aux pieds d'argile dont la tête superbe semblait menacer les cieux. *Transivi et ecce non erat.* Combien l'on aime à lire en ce moment le *Magnificat* mis dans la bouche de l'Église, et surtout le superbe cantique d'Isaïe sur la chute du roi de Babylone. On trouve encore dans *Télémaque* le 21 après la mort d'Adraste, et 1-22 dans les avis de *Mentor* au sujet de la réforme de *Salente* deux passages très frappants dans les circonstances actuelles, que vous relirez peut-être avec plaisir.

Ma santé est meilleure, mais elle pourrait maintenant grâce à Dieu, se déranger impunément. Tous nos séminaristes fugitifs vont revenir. Le séminaire s'est parfaitement maintenu pendant les derniers orages. Puisse-t-il, puissions-nous tous, participer à la grâce de ce jour de résurrection et de triomphe, et commencer une vie nouvelle digne de nos glorieuses destinées.

Adieu, donnez-moi de vos nouvelles, de celles de M. votre frère, de la sensation qu'a produite la révolution si heureuse qui vient de s'opérer. Votre cœur ne vous diroit-il rien à ce sujet que vous puissiez communiquer au public ? prions l'un pour l'autre et unissons-nous de plus en plus dans le cœur de notre adorable libérateur[1].

Un hymne de délivrance aussi enthousiaste, et qui chantait de tels espoirs, devait hâter le départ de Félicité pour Paris. Les circonstances semblaient aussi favorables que possible à la mise en œuvre de ses idées.

Le 30 avril, nous le trouvons donc depuis plusieurs jours

1. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 115.

dans la capitale où il s'occupe avec activité de la *Tradition;* il promet à son frère de lui faire passer les trois volumes dès qu'ils paraîtront. Malheureusement, des lettres très nombreuses qu'il écrivit à l'abbé Jean pendant ce premier voyage à Paris, une seule nous a été conservée, celle du 30 avril 1814. Cette lacune est infiniment regrettable : outre qu'on aurait aimé à saisir sur le vif les premières impressions de Félicité dans ce Paris si curieux du printemps de 1814, occupé par les armées alliées, on aurait voulu savoir dans quelles conditions s'était négociée l'impression de la *Tradition*. En l'absence de cette partie de la correspondance, il est impossible de donner à cet égard aucune précision.

Rappelé en Bretagne par des affaires de famille, suites du désastre subi par la maison de commerce paternelle, il arrivait à Saint-Malo le 20 juin, assez inquiet du sort de son livre : « Il y aura bien du bonheur si l'ouvrage paraît dans le mois d'août, et s'il est passablement imprimé, écrit-il le 22 juin à Jean-Marie, que retenaient à Saint-Brieuc ses fonctions de vicaire général de Mgr Caffarelli. Enfin, cela ira comme cela pourra[1]. » Mais ce désintéressement et cet abandon ne sont qu'apparents : le livre est sa grande préoccupation du moment : il encourage son frère à préparer « les matériaux pour la défense de la *Tradition*[2] » : il s'inquiète des dangers que va faire courir à l'ouvrage la censure : « Mon avis est qu'aussitôt après l'impression finie, on expédie au dehors tout ce qu'on croira pouvoir y en placer, et qu'on ne commence à vendre à Paris qu'après avoir déposé en lieu sûr le reste de l'édition. Après tout, les mesures de rigueur, s'il y en a, ne feront qu'augmenter la vogue de l'ouvrage[3]. » Il ne souhaite pas tellement la persécution, cependant, que le projet de loi sur la presse, rédigé par Royer-Collard et Guizot, et présenté le 5 juillet par le ministre de l'Intérieur, M. de Montesquiou, ne le mette hors de lui. Ce projet soumettait à la censure tout écrit de moins de trente feuilles d'impression, exigeait l'autorisation royale pour les journaux et les périodiques, astreignait au brevet et au serment les imprimeurs et les libraires : Félicité jette feu et flamme contre « le projet de loi napoléonienne » dont les conséquences lui semblent si fu-

1. Blaize, t. I, p. 140.
2. *Ibid.*, p. 143.
3. *Ibid.*, p. 142.

nestes à la *Tradition*[1] qu'il le déclare « la plus vexatoire, la plus sotte, la plus impolitique et la plus odieuse de toutes les lois[2] ».

Jean était bien loin de partager ces inquiétudes, fruits d'une imagination trop vive; le 15 juillet 1814, il écrivait de Saint-Brieuc à M. Querret : « Féli vous a-t-il parlé des alarmes qu'il a eues à l'occasion du projet de loi sur la presse ? Elles me paroissent très exagérées, et l'ordonnance du roi ne me semble pas du tout *napoléonienne*. La censure est supprimée pour tous les ouvrages de 30 feuilles d'impression, et on ne peut pas demander davantage : je trouve très sage que le roi puisse surveiller et arrêter, au moins pendant trois ans, les pamphlets, les affiches, etc... qui seroient propres à troubler la tranquillité publique. « Mais, dit Féli, M. T(abaraud) dira « que notre livre est un *libelle diffamatoire*, et, sous ce pré- « texte, on saisira l'édition et on nous traduira devant les tri- « bunaux. » C'est aller vite en conséquence ; mais quand cela seroit, il y a mille moyens d'éviter cette saisie, et il seroit si drôle de voir la police correctionnelle déclarer que M. T[abaraud] n'est pas un hérétique et garantir l'exactitude de ses citations, qu'en vérité je ne serois pas fâché de voir cette comédie; elle pourroit être extrêmement gaie, et je jouerai volontiers un rôle dans cette petite pièce[3]. »

Jean-Marie n'avait pas manqué de faire connaître son sentiment à son frère : mais le désordre général et les précautions qu'il croyait devoir prendre de concert avec le libraire Girard, rassuraient beaucoup plus Félicité que le bon sens de l'abbé Jean : « Notre livre sera prêt à la fin du mois, et paraîtra aussitôt sans aucune censure ou déclaration préalable, écrit-il le 18 juillet. La librairie est dans une anarchie complette. Il paraît que la loi proposée ne passera pas, et qu'on tiendra à une liberté plus étendue, telle qu'elle est garantie par la charte constitutionnelle[4]. » L'impression, du moins, avançait : Saint-Sulpice, bon prince, travaillait avec Félicité à la correction des épreuves; il est vrai que Teysseyre et M. Duclaux n'étaient pas du clan de M. Boyer[5].

1. Blaize, t. I, p. 149.
2. *Ibid.*, p. 150.
3. Une corresp. inédite des deux Lamennais, publ. par Roussel, *Rev. du Monde catholique*, 1er juillet 1901, pp. 14-15.
4. Blaize, t. I, p. 153.
5. *Ibid.*, p. 159. Lettres du 19 et du 23 juillet 1814.

Le 30 juillet, « le premier et le deuxième volumes sont entièrement finis; il ne reste plus à imprimer que les dernières feuilles du troisième volume et de l'introduction[1] ».

Toujours inquiet sur le sort de son livre — l'expérience des *Réflexions* était sans doute pour beaucoup dans cette inquiétude — Félicité avait cru prudent de simuler, sur le titre, une impression de l'ouvrage à Londres. L'abbé Jean trouvait le remède pire que le mal ; serait-on dupe du mot ? et le défaut de déclaration ne provoquerait-il pas les ennuis qu'on voulait éviter ? Féli tient bon d'abord ; il a pris le parti en question « d'après le conseil de personnes fort instruites[2] ». Puis, ayant réfléchi, quelques instants après, il revient, d'accord avec son libraire, à l'opinion de son frère : « Définitivement nous mettrons tout simplement Paris. La disposition actuelle des esprits ôte tout sujet réel de crainte et il ne faut pas paraître avoir peur[3]. »

On adopta finalement un moyen terme, et l'ouvrage parut quelques jours plus tard sous ce titre :

Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques,

A Liége. Chez : Le Marié et Duvivier, imprimeurs-libraires ;

Et se trouve A Paris ;

A la Société typographique, place Saint-Sulpice, n° 6.

1814.

Ainsi l'ouvrage, qui sortait en réalité des presses de la Société typographique, était présenté comme imprimé à Liége et seulement en dépôt à Paris.

III

Ce luxe de précautions n'était pas seulement déterminé dans l'esprit de Félicité par le souvenir de l'aventure fâcheuse dont, cinq ans auparavant, les *Réflexions* avaient

1. Blaize, t. I, p. 166.
2. *Ibid.*, p. 167.
3. *Ibid.*, p. 168.

souffert. Il s'attendait à ce que son ouvrage suscitât des polémiques, et soulevât les passions : « Il faut s'attendre à un choc violent à l'apparition de notre livre[1] », écrivait-il à son frère. Il voyait bien en effet qu'avec le retour des Bourbons, le gallicanisme reprenait des forces ; on lui disait que Tabaraud était loué par *l'Ami du Roi*[2] ; il recueillait d'autres indices bien suggestifs du nouvel état d'esprit du clergé : « Je me trouvois il y a deux jours — la lettre est de Paris, le 23 juillet 1814 — avec un ancien grand vicaire de M. de Lafare... Girard lui fit lire, dans les *Réflexions*, ce qui regarde le Concordat. Il observa que l'auteur disoit le bien seulement, et ne tenoit aucun compte du mal qu'avait produit cette malheureuse transaction ; que le bon, le mauvais, les hommes religieux, les impies, avoient été tellement mêlés, confondus, qu'on ne savoit plus où l'on en étoit, et que pour se reconnoître, on alloit être obligé de réorganiser toute l'Église de France. Que quant à savoir si le Pape avoit le droit de faire ce qu'il a fait, il avoit toujours pensé qu'il falloit laisser l'Église universelle traiter et décider cette question. Voilà ce que j'ai entendu de mes oreilles[3]. »

Même les meilleures têtes de Saint-Sulpice, celles qui paraissaient décidément orientées vers l'ultramontanisme, reviennent au gallicanisme ; il faut prévoir peut-être des attaques de ce côté : « Nous aurons besoin de nous concerter pour la défense de la *Tradition*, qui ne sera pas bien faite si nous ne la faisons pas ensemble, écrit Félicité à Jean-Marie le 26 juillet[4]. Il faut nous attendre à être attaqués de plusieurs côtés. Les principes que nous défendons ont ici très peu de partisans. Saint-Sulpice même nous est contraire. Ils ont à ce sujet les idées les plus bizarres. Après une étude approfondie du *Traité de l'Église*, Tesseyre est passé de l'ultramontanisme au gallicanisme. N'est-ce pas là un beau progrès[5] ? »

Le pouvoir est d'ailleurs manifestement favorable aux gal-

1. Blaize, t. I, p. 152.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 159.
4. L'ouvrage était annoncé pour le 1er août ; on lit en effet en tête de l'édition corrigée des *Réflexions* (1814) : « Sous presse, *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*, 3 gros vol. in-8, 18 francs. Cet ouvrage est du même auteur que les *Réflexions sur l'état de l'Église*, etc., et paraîtra au 1er août prochain. Les personnes qui auront souscrit avant ce terme ne le paieront que 15 francs.
5. Blaize, t. I, p. 162. »

licans : « Il est très vrai que le *Journal général de France* est soutenu par le ministre de l'intérieur ; c'est un honteux scandale. On y accusait dernièrement dans un article d'une violence prodigieuse, l'évêque de Montpellier de félonie, pour avoir communiqué avec le Pape sans la permission du gouvernement. On a offert à Bonald 100 francs par article pour écrire dans ce journal ; il a refusé[1]. »

Le gallicanisme s'étale donc partout au grand jour. Un chanoine de Troyes, M. Huillier, dans un mémoire justificatif de la démission de M. de Boulogne, évêque de Troyes, « a bien eu le front d'écrire ces paroles : « Au surplus, le « chapitre a dû conformer sa conduite aux usages de l'Église « gallicane, et personne ne peut forcer l'Église gallicane à abandonner ses usages. » Quoi ! pas même un concile général ? Non, comme on le voit dans les notes. D'ailleurs, aucune règle de discipline ne peut être établie sans le consentement du prince. Voilà encore où nous en sommes[2]. »

A de tels indices Félicité préjugeait du scandale qu'allait produire la *Tradition ;* si nettement ultramontaine, tombant dans un clergé ainsi disposé, quelles passions, quelles colères ne devait-elle pas soulever ! Sa surprise et son désenchantement furent donc grands lorsqu'il s'aperçut que la pire des injures pour un livre, le silence et l'indifférence, n'était pas épargnée au sien. Il adresse ses plaintes à Jean-Marie le 19 octobre 1814 : « La *Tradition* va très lentement. Je n'avois pas une haute idée du clergé français ; cependant je n'aurois jamais cru que son indifférence fût si profonde. Je ne crois pas que M. de Couessin[3] ait pu trouver dans la zone torride, la zone glaciale et les zones tempérées, une race d'hommes aussi vide d'esprit, de sens, de zèle pour le bien, aussi complètement dégradée[4]. » Et quelques jours après, le 22 octobre : « Il n'y a qu'une voix sur la *Tradition ;* tout le monde loue, et personne n'achète. Je ne crois pas que Girard en ait vendu 180 exemplaires. Le temps approche où il faudra fonder un nouvel ordre de frères ignorantins pour enseigner aux prêtres, voire aux évêques leur *Credo*. Je ne me mettrai pas

1. Blaize, t. I, p. 170.
2. *Ibid.*, p. 177.
3. Gentilhomme breton qui avait voyagé autour du monde et fatiguait alors les ministères de ses sollicitations.
4. *Ibid.*, pp. 178-179.

de cet ordre-là, j'aurais affaire à de trop dures têtes [1]. »

C'est en vain que des louanges très flatteuses sont communiquées à l'auteur; elles le rassérènent un instant, mais ne sauraient suppléer à la vente de l'ouvrage : « L'évêque de Carcassonne écrit à Girard qu'il y a dans la *Tradition* des choses qui étonneront beaucoup de gens, et que cet ouvrage sera sûrement bientôt traduit en italien; il n'avait lu encore que le premier volume. Il en paraît très content. On marque de Rome que la légation attendait impatiemment nos livres [2]. »

Trois jours après, le 31 octobre, Félicité renaît à l'espoir : « Girard reçut hier une lettre de l'archevêque de Bordeaux; il m'en lut ces mots : « J'ai commencé à lire la *Tra-* « *dition;* j'en suis grandement satisfait. Picot annonce quel- « ques mots de critique; nous verrons. » D'après ce que je vois, cet ouvrage aura une influence étonnante : il changera l'opinion du clergé [3]. » Mais voilà qui vaut mieux encore : la contradiction tant attendue va surgir : « Je sors de chez M. Garnier, que je n'ai pas vu deux minutes, écrit Féli le 10 novembre; il m'a appris qu'on se préparoit à nous attaquer, j'ignore qui; on nous reproche d'avoir tronqué des passages et de les avoir mal appliqués. M. Garnier a répondu qu'il ne suffisoit pas de le dire, qu'il falloit le prouver. C'est assez raisonnable. J'attends la censure impatiemment, elle me réveillera. Depuis que je n'ai plus Tabaraud pour m'amuser, je ne fais que languir. J'avois besoin d'un peu de mouvement; Dieu garde de mal celui qui veut bien venir à mon secours en cette occasion, et contribuer à mes menus plaisirs [4]. » L'idée d'une polémique, d'une bataille de plume à livrer enchante notre belliqueux apologiste. En même temps, il recueille des approbations très encourageantes et autorisées; Guy Marie de Place, le défenseur des *Martyrs* de Chateaubriand, l'ami de Ballanche et d'Ampère, le conseiller de J. de Maistre et le futur éditeur du *Pape*, qui vient de publier une retentissante brochure sur les attentats de Napoléon contre l'Eglise, *la Persécution de l'Église sous Buonaparte*, écrit à Rusand [5] « qu'il est *extrêmement satisfait*

1. Blaize, t. I, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 188.
3. *Ibid.*, pp. 190-191.
4. *Ibid.*, p. 195.
5. Libraire, successeur de Girard qui venait de mourir.

de la « Tradition », et qu'il est bien à souhaiter que le clergé lise cet ouvrage qui doit faire beaucoup de bien. Seulement, il y désirerait plus de précision, une table des matières, et une récapitulation à la fin[1]. »

Mais la polémique annoncée ne vient pas, et la mort du libraire Girard compromet davantage encore le destin d'un ouvrage assez mal parti : « J'espère toujours que la *Tradition* s'en ira peu à peu et de main en main, ce qui vaut mieux que de bouche en bouche[2]. » C'est du reste un espoir bien découragé : « Je n'ai de courage à rien, le siècle est trop sot. Et puis, une nouvelle culbute me paraît tellement inévitable, qu'il me paraît plus prudent de faire son paquet que de faire des livres[3]. »

En réalité, l'échec[4] était dû à la situation même sur laquelle Féli fondait naïvement ses espoirs de succès. L'ultramontanisme n'avait été, dans la plus grande partie du clergé éclairé à la fin du premier Empire, qu'un moyen d'opposition à l'Empereur et de résistance à ses volontés tyranniques. L'Empire tombé, ce n'était pas seulement le retour d'exil des prélats d'ancien régime, imbus des maximes gallicanes, qui devait fortifier le gallicanisme : c'était la disposition générale du clergé dont les tendances ultramontaines avaient été accentuées par les événements, bien plus que déterminées par des réflexions et des convictions personnelles : on peut dire qu'entre 1809 et 1814, c'est Napoléon dont la politique religieuse assurait les progrès continus de l'ultramontanisme : la *Tradition* même, nous l'avons vu, n'a point eu d'autre origine. Il en résultait que parmi les prêtres mêmes qui continuaient, après la chute de l'Empire, à éprouver quelque sympathie pour les doctrines ultramontaines, la lassitude générale et surtout le sentiment qu'il convenait de faire crédit à la monarchie restaurée, produisaient cet effet certain de voiler, d'atténuer la vivacité, l'élan premier de ces doctrines qui,

1. Blaize, t. I, p. 195.
2. *Ibid.*, p. 199.
3. *Ibid.*
4. Même la conspiration du silence s'organisait autour de la *Tradition* « Je n'entends plus parler de votre ouvrage, écrivait l'abbé Tesseyre aux deux frères à la fin de décembre 1814; ne pouvant le réfuter on voudrait l'oublier, mais il n'en restera pas moins inébranlable pour servir dans des temps plus heureux. » (Roussel, t. I, pp. 52-53).

jusque-là, s'étaient surtout présentées comme des doctrines de combat. On voyait, dans le retour du roi, le retour au régime ancien, et l'on se fût fait scrupule de lui susciter des difficultés réelles dans les circonstances présentes. C'est ainsi que s'explique la conversion d'un Tesseyre, ultramontain sous l'Empire, au gallicanisme. — Mais en même temps on comprenait bien quelles circonstances avaient provoqué la rédaction d'un livre comme la *Tradition;* et comme on n'y voulait voir qu'une œuvre de circonstance, d'intérêt, par conséquent, tout rétrospectif, on l'accueillait avec indifférence : il arrivait trop tard. Napoléon, en tombant, jouait en somme aux auteurs de la *Tradition* le plus mauvais tour qui se pût : sa chute mettait en interdit la *Tradition* aussi sûrement que sa présence au pouvoir et ses premiers actes contre le Saint-Siège y avaient mis les *Réflexions.*

Entre le clergé qui raisonnait ainsi et Félicité, c'est pourtant, il faut l'avouer, Félicité qui avait raison. Il voyait qu'avec la Restauration, la Révolution n'était point vaincue, que la tendance à asservir l'Église, à la mettre sous l'étroite dépendance du pouvoir civil, subsistait toujours, que l'on n'avait fait, en somme qu'échanger « un despotisme fort contre un despotisme faible », et que, par conséquent, l'Église étant toujours menacée, l'*ultramontanisme* restait plus que jamais à l'ordre du jour. Mais il était à peu près seul à le comprendre, en ces premières heures de la Restauration; et il payait de l'insuccès de son livre[1] cette intelligence aiguë, perçante et si bien informée de son temps.

1. En 1818, l'édition était loin d'être épuisée. L'auteur voulut mettre à profit le succès de l'*Essai sur l'Indifférence* pour achever d'écouler les exemplaires restant en magasin. Il fit donc ainsi modifier le titre de l'ouvrage :

Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques, par L'AUTEUR DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE EN MATIÈRE DE RELIGION », Paris, à la librairie ecclésiastique ancienne et moderne, de Beaucé-Rusand, rue de l'Abbaye-Saint-Germain, n° 3, 1818.

Inutile de dire qu'il s'agit des exemplaires mêmes de la 1re édition. J'ai pu m'en assurer moi-même, en comparant des exemplaires ainsi modifiés à ceux de l'édition princeps : l'identité est complète. Il s'agit bien de la même édition.

L'ouvrage eut une seconde édition, véritable celle-là, sous le titre : *De l'Institution des Évêques*, par l'abbé F. DE LA MENNAIS, Bruxelles, Demengeot et Goodman, libraires-éditeurs, rue de la Chancellerie, n° 195, 1828, gr. in-8 sur deux colonnes. — Le texte est d'ailleurs entièrement conforme à l'édition de 1814.

CONCLUSION

Arrêtons-nous un instant à ce détour de notre route, et, jetant un regard en arrière, contemplons d'un peu loin déjà cette voie sacrée dont notre héros a franchi deux étapes, pour s'oublier ensuite et se perdre dans le divertissement des livres et des écrits. C'est l'image fuyante de sa vie dont nous aurons la claire vision.

Sa conversion ne l'a pas guéri. Que de plaintes, que de gémissements, quelle cruelle incertitude d'une destinée qui s'ignore! Mais, comme il faut, sous tant de maux, qu'un espoir inlassé proteste, l'aspiration vers la paix de l'âme dont jouit un frère tendrement aimé, le charme et le déçoit encore. Les ordres, dans lesquels Jean a trouvé tant de bonheur, voilà sans doute le talisman qui le guérira de son mal. Les *Réflexions* sont la veillée des armes du nouveau champion de l'Église. Mais ni la tonsure, ni les ordres mineurs n'ont ouvert les sources de joie dans cette âme trop attentive aux espoirs du bonheur humain. Il renoncera donc aux ordres, et soit qu'il s'abandonne aux complaisantes douceurs de la sagesse humaine, ou que, par la plume, il s'enchante d'ardents combats contre l'Empire, oublieux, il se divertit du silence obstiné de Dieu.

Désormais, le cœur se partage entre Jean-Marie, les lettres et la Chenaie. Mais ici, quels tourments nouveaux! La *Tradition* est une tâche si rebutante et monotone! Jean-Marie, qu'absorbe son petit séminaire, est si loin de cette amitié que Féli voudrait sans réserve! Et la Chenaie même est si triste à cette âme désenchantée! Distrait du silence de Dieu, c'est toujours sur soi qu'on retombe.

Il est des heures où, cependant, il aperçoit l'existence qu'il lui faudrait vivre. A mi-chemin du sacerdoce et du monde, dans cette solitude de la Chenaie où chaque détour des sentiers voit se lever des souvenirs, il aimerait à prolonger et peut-être à finir ses jours. Là, point de ces engagements trop lourds, point de cette contrainte humaine qui rend parfois insupportables les commandements mêmes de Dieu. Là, dans la compagnie d'un frère auquel il a donné son cœur, et que la Providence complice rejette d'un brusque élan à la Chenaie, de quelle ardeur il livrerait les combats où Dieu nous engage ! Des disciples discrets et chers se grouperaient en un pieux cénacle : car la Chenaie serait l'étape qui mène à la Ville Eternelle. Des amis, des passants rapides apporteraient dans cet asile, avec tous les bruits de la terre, l'écho retentissant encore des écrits qu'il aurait lancés. Le soir, à l'heure ou tout s'apaise, agenouillé seul devant Dieu, c'est à lui seul qu'il offrirait les travaux du jour accompli. Et, par la fenêtre entr'ouverte, sous le ciel scintillant d'étoiles, il verrait s'incliner les bois murmurants dont toutes les voix sont des prières. Ainsi s'écoulerait sa vie : vie de paix et vie d'aventures, de discipline et de liberté, d'amour et de combats, d'étude et d'indolence, cachée dans la retraite et pourtant engagée au monde, et qui seule conviendrait sans doute à ce cœur innombrable et passionné que déjà le génie dévore.

Les brutalités de la vie vont emporter tous ces beaux rêves.

TROISIÈME PARTIE

LE SACERDOCE

CHAPITRE PREMIER

EMBARRAS D'ARGENT (1814-1815)

I. Le désagrément d'être pauvre. — II. La liquidation et ses suites. — III. La mauvaise humeur de Félicité.

I

Nous n'aurions pas l'intelligence exacte de ce qui va suivre, si nous ne redescendions maintenant aux détails de l'existence journalière de Félicité, et surtout aux détails d'argent. La déconfiture de la maison de commerce de son père et de son oncle l'oblige à se préoccuper des moyens de trouver des ressources ; si modestes que soient ses goûts, le brusque passage de l'aisance à la gêne ne saurait ne pas l'affecter. Il s'est chargé solidairement avec Jean-Marie et leur beau-frère Ange Blaize de subvenir par une pension aux besoins de son père et de son oncle, complètement ruinés ; et comme il n'a jamais eu jusqu'ici à se préoccuper des questions d'argent, puisqu'il bénéficiait de la très large aisance du foyer paternel, il se fait quelques illusions sur la facilité de se procurer des ressources avec sa plume.

Ces illusions, aussitôt la chute de l'Empire, le décident à se mettre en route pour Paris ; il espère, à peine arrivé, qu'un journal qu'il voudrait fonder, lui procurerait largement tous les moyens d'exister. Toujours trop confiant, se laissant emporter par son imagination, sur de vagues promesses de son libraire Girard, il commet l'imprudence d'appeler à

Paris un jeune homme auquel il s'intéresse, et qui ne l'a guère quitté depuis deux ans, Bois, ancien élève de l'école secondaire ecclésiastique de Saint-Malo[1]. Entre temps, il envisage différentes combinaisons qui ne lui sourient guère : son cousin Champy, chez lequel il est descendu, se fait fort de lui procurer une place de secrétaire interprète dans quelque ministère; mais il ne croit pas au succès de ce projet, que d'ailleurs il ne désire aucunement voir aboutir[2]. Champy voudrait aussi établir à Saint-Malo une maison de commerce en commandite sous le nom de son fils et de Félicité, qui, tout en prenant le temps de réfléchir, considère déjà un pareil plan comme irréalisable; il est surtout en opposition trop complete avec ses goûts[3]. Son rêve de journal continue pardessus tout à le séduire, non seulement comme devant donner pleine satisfaction à ses ambitions d'écrivain, mais surtout comme une entreprise financière de premier ordre : le 30 avril, le journal devait fournir 6 à 7.000 l.[4] ; le 1er juillet, 8 à 10.000 l.[5]; le 26 juillet, il estime qu'on tirerait aisément 12.000 l.[6]. Il n'envisage donc qu'avec dégoût l'idée d'une collaboration au journal de Picot, le gallican *Ami du Roi*[7], vers lequel le sulpicien Teysseyre le pousse néanmoins.

Bientôt il faudra renoncer à toutes ces belles espérances : Girard ne tient pas ses promesses à l'égard de Bois[8], et quant au journal, tout compte fait, on s'aperçoit qu'il faudrait au moins 2.000 abonnés pour être au pair. Que faire donc pour s'assurer de quoi vivre ? Se retirer à la Chenaie avec Gratien, qui servait dans les gardes d'honneur et vient d'être licencié à Tours; car sa présence « augmenterait, dit Féli, nos revenus et notre petite société, et nous fournirait les moyens de vivre à l'aise » ; fournir « quelques articles à un journal, autre ressource qui n'est pas à négliger, et que nous nous procurerons, je crois, facilement » ; enfin se livrer à quelques spéculations, en particulier sur les assurances de navires. « D'après l'état que Biarrote m'a remis, je pense pouvoir compter sur

1. Blaize, t. I, p. 136.
2. *Ibid.*, pp. 154 et 155.
3. *Ibid.*, p. 154.
4. *Ibid.*, p. 136.
5. *Ibid.*, p. 146.
6. *Ibid.*, p. 148.
7. *Ibid.*, p. 163.
8. *Ibid.*, p. 172

12.000 l. de prime par an, et sur au moins 3.000 de bénéfice, précaire cependant[1]. »

Ce sont là des ressources bien aléatoires ; et c'est au prix de sacrifices réels d'amour-propre, c'est même au prix de quelques compromissions forcées, dont sa conscience doit souffrir, que Félicité se les procurera. Il faut bien qu'il reconnaisse l'impossibilité de fonder et conduire à lui seul un journal, et qu'il se résigne à écrire dans la feuille gallicane de ce Picot qui, récemment encore, parlait d'attaquer son livre, la *Tradition*, et qui publiait un article des plus flatteurs pour Tabaraud[2] ; il faut qu'il subisse le désagrément et la honte de marchander avec cet homme qu'il n'estime guère, qu'il juge capable d'estropier ses articles[3], et qui ne consent finalement à lui donner que cinquante louis, ou 1.200 francs pour quatre articles par mois, au lieu de 2.400 francs que Félicité demandait. « La triste chose que d'être pauvre[4] », s'écrie-t-il !

Triste chose en effet ! Il résulte d'un jugement du tribunal de commerce de Saint-Malo, enregistré le 10 juin 1815, que le 25 novembre 1814, à peine de retour de Paris, Félicité s'est chargé, conjointement avec deux autres associés, de l'assurance du navire *la Louise :* « Les sieurs Pierre Charles Biarrote, lisons-nous, teneur de livres, Félicité Robert de la Mennais, propriétaire et Pierre Jean Bourdin teneur de livres, les tous assureurs sur le navire *la Louise*[5]... »

Or quelle était la destination de ce navire assuré par Féli ? La suite de la pièce va nous l'apprendre : « divers assureurs de Saint-Malo et environs assurent au sieur Dupuy Fromy frères, négociants demeurant à Saint-Malo, stipulant pour compte d'amis, une somme de douze mille huit cents francs sur corps et armement du navire *la Louise*, capitaine Lequesne, *pour le voyage de Saint-Malo à la côte d'Affrique faisant escale au Hâvre, faire la traite des noirs à la dite côte*[6], *porter sa cargaison aux Isles de l'Amérique et de la*

1. Blaize, t. I, p. 175.
2. Cf. *ibid.*, p. 152.
3. *Ibid.*, p. 181.
4. *Ibid.*, p. 178.
5. Inédit. *Arch. du tribunal de commerce de Saint-Malo.* Jugements, 1815, fol. 105, verso, à 107, recto.
6. N'oublions pas que l'oncle des Saudrais avait vendu des esclaves. Cf. Roussel, *La Mennais d'après ses corresp. inconn.*, Rev. des quest. hist., 1er janvier 1908, p. 229.

Guadeloupe, et faire son retour au Hâvre, la prime à huit et demi pour cent payée en bons à un an de terme[1]. »

Félicité de La Mennais assureur de traitants et de négriers ! Sans doute, les habitudes du milieu malouin auquel il appartient, la manière toute pratique et positive dont on y envisage la traite des noirs, ont dû singulièrement affaiblir ses scrupules. Qui pourrait cependant affirmer que ce chrétien récent, mais fervent, n'en éprouva pas quelques-uns, et qu'il n'eut pas à souffrir d'une pareille compromission ?

II

Comprenons bien, pour nous l'expliquer, toute la difficulté de la situation à laquelle l'a acculé la faillite de son père. A peine a-t-il passé deux mois à Paris, il doit revenir à Saint-Malo, le 20 juin 1814, pour s'occuper des affaires qui réclament ses soins. La liquidation n'avance que lentement; on en est aux inventaires des navires *la Reprise* et *la Sainte-Anne*, dont la vente doit avoir lieu le mois suivant, et l'on retrouve « dans les magasins pour environ 2.000 francs d'effets non compris dans l'état de situation[2] ». Voilà donc Féli plein d'espoir : « Il y a lieu de croire, écrit-il, que *la Sainte-Anne* sera bien vendue ainsi que les marchandises de *la Reprise*[3]. » Hélas ! le 18 juillet suivant, la situation est telle que les deux frères doivent se résoudre à vendre cette maison de campagne sur la Rance, où tant d'heures de leur jeunesse s'étaient passées, et qui gardait tant de souvenirs d'enfance : « Nous allons, écrit-il, annoncer la vente des marchandises de *la Reprise*, et réafficher *les Corbières* et les deux cours de la ville pour le 1er septembre[4]. »

1. Inédit. *Arch. du tribunal de commerce de Saint-Malo*. Jugements 1815, fol. 105, verso, à 107, recto. On lit dans le même recueil, fol. 107-108, un autre jugement d'où résulte que notre héros avait aussi participé à l'assurance du navire trois-mâts *l'Ebré*, du port d'Ostende, faisant le cabotage pour 12 mois.

2. Blaize, t. I, p. 138.

3. Inédit. Passage supprimé par l'éditeur dans la lettre. Blaize, t. I, p. 150.

4. Inédit. Passage supprimé de la lettre. Blaize, t. I, p. 153.

En même temps qu'il se résigne à ce cruel sacrifice, Félicité de La Mennais se préoccupe de liquider au mieux les marchandises qui restent en magasin[1]. Mais les ventes n'eurent pas lieu, semble-t-il, dans des conditions très favorables, et le besoin d'argent, la gêne, se faisait durement sentir à Félicité de La Mennais, réduit au point d'attendre avec impatience le moment où il pourrait toucher ce qui devait lui revenir dans la liquidation paternelle[2].

Les charges auxquelles il fallait subvenir étaient lourdes. C'était avant tout l'entretien de M. de La Mennais père et de l'oncle des Saudrais. Ange Blaize, Jean-Marie et Félicité se partageaient cette charge dont Félicité de La Mennais tenait à supporter le poids au même titre que son beau-frère et son frère : il s'emportait à l'idée qu'Ange Blaize, dont la situation commerciale n'avait pas été atteinte, et dont la fortune restait solide et considérable, pût faire plus pour son beau-père que Jean-Marie et lui pour leur père : « Il paraît qu'Ange a envoyé de l'argent à papa, écrit-il le 21 juin. Comme il ne m'en a point parlé, je n'en ai pris aucune connaissance[3]. » Il revient peu après sur cet envoi de fonds : « J'ai avancé 100 francs à T[onton] sur le terme du mois d'octobre, écrit-il le 6 juillet 1814. P[apa] m'écrit qu'A[nge] lui a envoyé 250 francs *proprio motu ;* d'après cela je ne pourrai m'empêcher de proposer à A[nge] de partager par tiers ce supplément de pension[4]. »

Ange Blaize ne fit pas difficulté d'accepter l'arrangement que Félicité de La Mennais avait tant à cœur ; celui-ci mandait à Jean-Marie, le 8 juillet, le succès de sa négociation : « J'ai proposé à Ange de partager par tiers. Cela n'a pas souffert de difficulté. Tu sais que papa est retenu au lit par un accès de goutte. Je lui laisserai peut-être en passant 50 francs qui lui serviront à payer divers petits frais. Il a été obligé de reprendre une gardienne. Ces 50 francs joints aux 250 francs porteraient le supplément de pension à 100 francs pour chacun[5]. »

Autre charge qui s'ajoute à la précédente : les deux frères

1. Cf. Blaize, t. I, p. 179.
2. *Ibid.* Lettre du 28 oct. 1814.
3. Inédit. Passage supprimé de la lettre. Blaize, t. I, p. 139.
4. Blaize, t. I, p. 147.
5. Inédit. Passage supprimé dans la lettre. Blaize, t. I, p. 151, n° 64.

ne veulent pas abandonner les pauvres gens auxquels ils s'intéressaient, et dont ils étaient la providence : « Allanic a paru très sensible à ta lettre, écrit Félicité à Jean le même jour. Il te prie de ne pas oublier son affaire, dans le cas où tu pourrais te procurer quelques renseignements qui lui fussent utiles.

« Mahé t'engage aussi à parler à sa tante pour tâcher d'en obtenir quelques secours[1]. » On devine aisément la réponse de Jean-Marie.

Dans l'héritage maternel auquel ils sont réduits maintenant, leur principale ressource est la Chenaie. Mais aussi, quel sujet d'incessantes préoccupations ! Féli à Paris, Jean-Marie à Saint-Brieuc, ne peuvent surveiller la propriété qui leur appartient en commun. Les rentrées ne se font pas, ou se font mal, et, obligés de compter désormais, comment pourraient-ils s'en passer ? Cent choses auraient besoin de leur présence, « il faudrait sans cesse quereller et tracasser ». Féli se décide donc à choisir un régisseur moyennant une commission de 200 francs, c'est-à-dire de 5 p. 100 sur les revenus, qui sont environ de 4.000 francs. Du moins seront-ils assurés, à ce prix, de toucher ce que doivent les fermiers qu'on ne laissera plus s'arriérer. Une commission de garde « à Julien assurera la conservation des bois qui sont au pillage[2] ».

De ces revenus, les deux frères prélèvent maintenant une forte part pour subvenir aux besoins de leur père et de leur oncle. Le 27 février 1815, Féli mande de la Chenaie à Jean-Marie : « Noël sort d'ici, et doit y revenir pour dîner mercredi prochain avec M. Bossard[3]. Celui-ci doit m'apporter 1200 francs, sur les quels je compterai environ 900 francs à Ange, pour le semestre de la pension de Tonton et de Papa. Il nous restera environ cinquante écus à chacun. Tu les trouveras à ton passage ici, et tu pourras payer la Villemain sur le produit du mobilier. Elle a vendu la grande glace, j'ignore combien[4]. »

Jean-Marie et Félicité ont malheureusement d'autres obli-

1. Inédit. *Ibid.* Cf. aussi Blaize, t. I, p. 117. Continueront-ils de « donner chaque semaine un pain de 3 livres à la Jean-Julien » ?
2. Blaize, t. I, p. 139.
3. Le nouveau régisseur de la Chenaie.
4. Inédit. Début supprimé de la lettre 86, Blaise, t. I, p. 201.

gations pécuniaires. Un de leurs cousins, Le Chault, avait placé une dizaine de mille francs dans la maison de commerce de leur père et de leur oncle, à charge pour ceux-ci de lui en servir les intérêts avec la participation aux bénéfices. Par un scrupule qui les honore, Félicité et Jean-Marie ne veulent pas que leur parent suive, dans la liquidation, le sort des autres créanciers. Ils prennent donc l'engagement de lui servir la rente du capital compromis par la faillite paternelle. Nouveau sujet de soucis ; car il faut faire accepter d'abord la proposition à Le Chault, qui n'en saisit pas bien tous les avantages et se débat comme un diable. « Le cher cousin », comme Félicité l'appelle, n'a pas le caractère facile. Le 30 avril 1814, tout paraissait conclu[1] ; le 29 juin, tout est à recommencer : Le Chault demande, attendu les circonstances, qu'au lieu de 8 p. 100 on lui en paye 9, c'est-à-dire qu'on porte sa rente à 900 francs. Comment se tirer d'affaire ? En se chargeant tous trois, Jean-Marie, Ange et lui, du service de sa rente primitive, en tâchant d'obtenir de lui le sacrifice des arrérages échus jusqu'au mois de mai précédent, et, au besoin, en transigeant pour la moitié[2]. Mais le cousin résiste et se méfie. Au comble de l'impatience, Félicité se décide alors à la plus désagréable des démarches ; il ira le voir et lui mettra le marché en main : accepter ses propositions, ou suivre le sort des autres créanciers. « Il faudra bien que le cher parent se décide[3]. » Le voilà donc chez son cousin ; il n'est pas là. Sa femme le reçoit, et lui tient, bien entendu, quelques propos désobligeants qu'il relève avec beaucoup de force. « Cela m'a réussi, dit-il. Le reste de la conférence s'est passé le mieux du monde[4]. » Le 3 août suivant, il retourne chercher la réponse, et, en sortant, il adresse à son beau-frère Ange Blaize la lettre inédite suivante :

Paris, 3 août 1814.

Mon cher Ange, Biarrote vous aura communiqué ce que je lui ai marqué relativement à notre affaire avec Le Chault. Je sors de chez lui en ce moment, avec l'espoir que tout se terminera comme nous le désirons. Hier, il m'avait écrit pour me dire qu'il faudrait absolument un acte notarié, dont les frais s'élèveroient à frs 260.

1. Blaize, t. I, p. 137.
2. *Ibid.*, p. 143. Cf. *ibid.*, pp. 145 et 147-148.
3. *Ibid.*, p. 158.
4. *Ibid.*, p. 164.

Aujourd'hui, il est convenu que cette dépense était inutile, et en conséquence, il se contentera de l'obligation solidaire et sous seing privé, de vous, Marie, Jean et moi. Il m'a proposé de payer les frais si nous voulions lui donner une hypothèque ; j'ai éloigné cette proposition. Cependant ce serait une dernière ressource s'il naissait de nouvelles difficultés. Le Chault doit vous écrire aujourd'hui pour vous prier de lui envoyer un modèle d'acte. Plutôt (*sic*) cette affaire sera finie, ce sera le mieux. Je crois qu'il conviendra de faire nous-mêmes notre placement dès qu'il y aura des fonds en caisse, car jusques-là nous payerons l'intérêt d'un argent que nous n'avons point. Il sera bon aussi, je crois, de stipuler dans ce dernier contrat que la quittance de Le Chault, pour les termes que nous acquitterons, nous servira de certificat de vie, à l'égard de ceux qui prendront les 8.000 francs à fonds perdu sur sa tête et celle de sa femme. Cette précaution me semble nécessaire pour que Le Chault n'entre en aucune façon dans nos arrangements postérieurs dont il est à désirer qu'il n'ait pas même connaissance [1].

Le Chault finit par céder. Il renonça aux arrérages échus entre la faillite de M. de La Mennais et le mois de mai 1814 : le 19 octobre 1814, l'affaire était à peu près conclue [2].

III

On comprendra sans difficulté que des préoccupations de cette nature, revenant à chaque instant, aient irrité et excédé Félicité de La Mennais. Cet état d'esprit explique la manière sèche et peu respectueuse dont il parle de son père et de son oncle dans ses lettres de cette époque :

« Tonton est bien, écrit-il le 21 juin 1814, mais selon ce que m'a dit la Villem[ain], il se déplaît dans sa pension et songe à la quitter. Il voudroit se mettre à son ménage. La V. a combattu ses idées qui sont dépourvues de raison à un point qui ne se conçoit pas. Heureusement, il ne m'a rien dit de tout cela. J'eusse été fort embarrassé que lui répondre. Il ne trouve rien de bon de ce qu'on lui sert. On le nourrit avec de la viande de 4 francs, et notez que cette

1. Inédit.
2. Blaize, t. I, p. 179.

viande de 4 francs en coûte 8. Il a donné 140 francs de plus à Mlle Duval, et cela sans motifs, et sans qu'il en puisse être ni mieux ni pis. Cela fait pitié. Il faudrait le mener comme un enfant; mais c'est souvent un enfant de mauvaise humeur[1]. » Passe encore qu'à propos d'une invitation du cousin Champy qui voudrait bien attirer *tonton*, son vieil ami, à Paris, il traite avec irrévérence des avantages que l'oncle des Saudrais trouverait à ce déplacement : « Le voyage et la distraction feraient du bien à T[onton] qui, après l'ennui de la capitale, se trouvera beaucoup plus heureux qu'auparavant dans la tranquillité de son petit ménage, et rapportera de plus quelques textes nouveaux de conversations, chose précieuse à son âge[2]. » Mais voilà un jugement plus sévère : « Tout est affaire d'imagination avec T. et P.[3]. J'inquiettai (*sic*) beaucoup ce dernier, il y a 8 jours, en lui marquant que tu te portois bien. Il a cependant plus de raison encore que T.[4]. » On aimerait que les mêmes choses fussent dites en d'autres termes, où le cœur se retrouvât davantage, et qu'il dépensât cet esprit un peu âcre, dont il a par instant le secret, ailleurs qu'à de tels propos.

La mauvaise humeur de Félicité se manifeste surtout à l'égard de leur plus jeune frère Gratien, qui, lieutenant dans les gardes d'honneur, vient d'être licencié à Tours. Ce Gratien est un cerveau brûlé ; né quelques années plus tôt, il eût peut-être servi brillamment dans les armées impériales. Il n'a fait jusqu'à présent que des dettes, comme en témoignent les archives du Tribunal de commerce de Saint-Malo. On y lit, en 1813, les considérants d'un « jugement contre le Sr Gracien Robert Mennais fils, sans profession et Henry Caderat limonadier, les condamnant à payer solidairement un billet de 226 fr. 20 qu'ils ont souscrit à l'ordre du Sr Joseph Dumas, capitaine de la 29e compagnie de canonniers gardes-côtes demeurant à Saint-Malo ; Caderat, avec contrainte par corps, s'il y a lieu ». Le billet avait été souscrit le 25 février 1812 et enregistré à Saint-Malo le 1er mars ; Gratien Mennais s'était engagé à payer cette somme

1. Inédit. Suite supprimée à la lettre 59. Blaize, t. I, pp. 138-139.
2. *Ibid.*, p. 141, 20 juin 1814.
3. *Tonton* et *Papa*.
4. Inédit. Passage supprimé de la lettre 61, Blaize, t. I, pp. 145-147. Cf. *Ibid.*, p. 150.

à Caderat dans un an ; et le trop confiant limonadier avait passé son billet à l'ordre du capitaine Dumas ; mais Gratien Mennais avait laissé protester le billet à l'échéance, et le capitaine Dumas s'était en conséquence adressé au tribunal[1]. Dettes de café et de jeu, voilà ce que Gratien de La Mennais avait surtout accumulé jusqu'ici.

La campagne de 1813 ne l'avait pas assagi, si l'on en juge par ce passage inédit d'une lettre de Félicité qui, après avoir imaginé quelque temps les avantages que leur procurerait à tous la vie en commun à la Chenaie, se soucie peu à présent d'une pareille société : « J'écris aujourd'hui à Gratien, et je lui envoie un nouveau modèle de procuration, en lui disant de faire à cet égard tout ce qui lui conviendrait ; mais de ne pas s'attendre que nous lui fassions passer aucuns secours s'il laisse saisir sa pension[2]. »

Aussi, est-ce sans enthousiasme que Félicité envisage la présence de Gratien à la Chenaie ; sans doute, « ce seroit une ressource pour la dépense, et aussi une société ». — Il n'en est pas moins vrai, dit-il, que « d'ailleurs, quelque état qu'il prenne, il n'arrivera jamais à rien et nous occasionnera de grands frais. Telle est du moins ma façon de voir[3] ». Une fois à la Chenaie, le 25 février 1815, Félicité est donc décidé à tenir sa promesse ; mais ce n'est pas d'un cœur léger : « Je pense que Ange aura écrit à Gratien de venir me joindre ; il faudroit pourtant bien tâcher de lui trouver un emploi. Tant qu'il n'en aura point, je le garderai volontiers, parce qu'enfin toutes les fautes possibles ne doivent pas l'empêcher de trouver un asyle. Mais s'il est possible de le placer, ce sera un assez pesant fardeau dont je me passerai certainement aussi bien qu'un autre. Je ne me sens nullement propre à une surveillance de ce genre-là. Après tout je ferai mon devoir, et nous verrons après[4]. »

Deux jours après, il y revient d'une manière encore plus tranchante : « Je verrai Gratien avec plaisir pourvu qu'il apporte ici des dispositions raisonnables et tranquilles, autre-

1. Inédit. Cf. *Arch. du Tribunal de Commerce de Saint-Malo.* Jugements 1813, p. 143.
2. Inédit. Passage supprimé de la lettre 63. Blaize, t. I, p. 150. Dimanche (8 juillet 1814).
3. Inédit. Passage supprimé de la lettre 77. Blaize, t. I, p. 180.
4. Inédit. Passage supprimé de la lettre 85. Blaize, t. I, pp. 199-201.

ment nous ne resterons pas longtemps ensemble. Je veux bien me gêner, mais je ne veux pas me sacrifier[1]. »

Certes, l'onction manque ici. Le début de la lettre du 11 mars 1815 ne suffira pas à corriger cette impression : « Je ne sais quand Gratien arrivera[2] », écrivait Félicité le 6 mars ; et maintenant : « Gratien n'est pas encore arrivé, mais apparemment qu'il ne tardera pas. C'est toujours fort bien qu'il soit disposé convenablement ; toutefois je ne crois pas qu'en conscience il soit tenu à aucune indemnité envers la diligence qui voitura de Tours ici ses bonnes résolutions[3]. »

A tous ces indices, reconnaissons la sourde irritation d'un cœur que fatiguent des échecs répétés, et les obstacles sans cesse renaissants accumulés sur son chemin. A 33 ans, Félicité de la Mennais n'a réussi ni dans la voie religieuse de la renaissance et du progrès intérieur, ni dans la voie des ambitions littéraires, ni dans la voie de la fortune ; ses sécheresses — les citations qui précèdent en offrent la preuve trop claire — subsistent et dominent toujours ; les deux publications qu'il a tentées ont été deux échecs ; réduit à un revenu misérable de quatre à cinq cents francs par an[4], il doit encore contribuer pour sa part à assurer l'existence de son père et de son oncle complètement ruinés ; du côté de son plus jeune frère Gratien, de lourdes préoccupations l'assaillent. Qui ne s'expliquerait, à ce prix, l'impatience, et la dureté même que tant d'épreuves ont mises en lui ?

Nous l'excuserons mieux encore quand, sous ces dehors de sa vie, sous ces échecs d'ambition et de fortune, nous aurons découvert l'échec autrement douloureux de ses tendresses, et compris la désolation de son cœur.

1. Inédit. Passage supprimé de la lettre 86. Blaize, t. I, p. 201.
2. Inédit. Lettre 87. Blaize, t. I, p. 202.
3. Inédit. Lettre 88. Blaize, t. I, p. 203.
4. Cf. *Essai Biographique* par A. Blaize, lettre du 25 février.

CHAPITRE II

LE RÊVE DE FÉLICITÉ (1814-1815)

I. Projets de collaboration définitive avec Jean-Marie. — II. Premières idées de vie commune : Paris ou La Chenaie. — III. Inquiétudes de Jean-Marie. — IV. Échec de Félicité ; le retour à La Chenaie.

I

L'intelligence de la situation religieuse, jointe aux sentiments que nous avons appris depuis bien longtemps à connaître, à ce besoin d'un appui, d'un guide cher et de tous les instants, qu'il croit avoir trouvé en son frère ; enfin le goût de la polémique, du combat passionné de la plume, s'unissent pour composer le rêve de vie que, pendant la première année du retour des Bourbons, Félicité va caresser, celui dont il va s'enchanter et se tourmenter tour à tour.

Il faut livrer à Paris, sur le terrain de la presse périodique, la bataille ultramontaine ; à ce grand et décisif combat Jean-Marie doit être présent, pour soutenir et documenter son frère ; et puisque la ruine de leur père les a mis dans la stricte obligation de suppléer par leur travail à la fortune perdue, c'est en écrivant, en combattant tous les deux pour la foi, qu'ils s'assureront les ressources qui leur font défaut à présent. Ainsi le rêve de vie commune et de collaboration aux œuvres de la plume, ce mirage toujours poursuivi, et qui s'évanouit toujours devant la vocation de Jean-Marie, séduit

encore Félicité. Comme autrefois l'obstacle avait été l'école ecclésiastique à laquelle son frère consacrait presque toutes ses forces, il est maintenant dans les fonctions de vicaire général de Mgr Cafarelli auxquelles l'abbé Jean se donne avec la même ardeur d'apôtre. Mais depuis qu'il est à Paris, Félicité l'appelle sans se lasser, et d'une manière si pressante et si tendre, et si persuasive ! Il lui demande de laisser là Saint-Brieuc et son vieil Évêque, il le somme presque de tenir les engagements qu'il a pris envers lui. Certes il sent la force des liens qui l'attachent à l'Evêque de Saint-Brieuc ; il n'est pas homme à conseiller jamais une démarche qui puisse blesser la délicatesse. « Mais ne s'agit-il pas ici de choisir entre deux engagements très réels l'un et l'autre ? Quand tu es allé t'établir à S[aint]-B[rieuc], n'espérions-nous pas nous y réunir ? qui t'a empêché de te lier à ce diocèse, si ce n'est la liberté que tu voulais te réserver de le quitter, en cas que les événements m'appelassent ailleurs [1] ? »

Félicité plaide la cause de son cœur. Depuis la ruine de l'école ecclésiastique en 1812, depuis qu'a recommencé pour lui l'enchantement du travail intellectuel en compagnie d'un collaborateur aimé, Jean-Marie et lui s'appartiennent. En véritable romantique, il proclame et défend les droits d'une passion qui ne se laissera jamais prescrire. Trop crédule envers lui-même pour soupçonner que ses raisons soient des prétextes, et trop épris pour le sentir, la passion chez lui domine, décide, emporte tout : « *Au fond, ne nous devons-nous pas plus mutuellement, que nous ne devons à qui que ce soit ?* Pourquoi donc sacrifierions-nous cette sorte de devoir réciproque, et tout ensemble *notre bonheur* à des considérations étrangères [2] ? »

O faible cœur, cœur trop aimant, et toujours incliné vers la créature, et toujours s'écoutant soi-même ! Modèle accompli de l'humaine fragilité, de quelle impatiente et persuasive ardeur ne vivez-vous pas vos faiblesses ! Jean-Marie invoque le devoir, sa tâche d'homme d'action, et ses œuvres. Médiocres arguments, à vos yeux prévenus ; un journal est une œuvre aussi, et qui ne le cède à nulle autre : « Il y a partout du bien à faire, et ici plus que nulle part. C'est ce que T[esseyre]

1. Blaize, t. I, p. 136, 30 avril 1814.
2. *Ibid.*

ne cesse de me répéter. Quant aux moyens d'exister, 500 abonnés seulement nous rendraient de 6 à 7.000 francs [1]. »

Chimère d'une imagination qui sera toujours complice du cœur ! Écoutons plutôt la raison profonde et vécue, la confession précieuse qui, sortie du fond de l'âme, nous livre l'homme tout entier : « J'ajoute un motif d'un grand poids. *J'ai besoin de quelqu'un qui me dirige, qui me soutienne, qui me relève ; de quelqu'un qui me connaisse et à qui je puisse dire absolument tout. A cela peut-être est attaché mon salut. Pèse cette dernière considération* [2] ». De quel poids n'est-elle pas en effet ! Il ne se peut que l'abbé Jean n'en connaisse la vérité. Il sait que ce cœur, trop docile aux séductions de la tendresse, nourrit une imagination prompte, d'un essor impétueux ; qu'une intelligence ombrageuse, dès qu'elle a senti le souffle ardent de la chimère, soudainement assouplie, subit l'empire de la passion ; il le sait. Mais ces anges du Seigneur, ces hommes d'œuvres, qui seront des saints, portent en eux leur destinée ; il ne leur appartient pas toujours de recueillir l'âme égarée, ou simplement inquiète, qui se lamente et crie vers eux ; quelque chose de plus fort qu'eux-mêmes, l'irrésistible vocation des élus, leur crie : va — et ils vont. — Ainsi, au même instant, la même voix souveraine se fait entendre aux deux frères, cette voix de leur propre génie, qui n'est autre que la voix divine : A l'un elle dit : Hâte-toi, le temps presse ; recueille mes serviteurs, fais-en des maîtres des générations qui viendront ; ta tâche ce sont les œuvres ! A l'autre elle dit : Ne sens-tu pas que tu portes en toi les sources vives de la persuasion ? Appelle à toi les ouvriers capables de choisir la matière dont tu feras cette statue divine, le chef-d'œuvre qui conquiert les âmes. Ta tâche, ce sont les livres. Ainsi la vocation sépare irrésistiblement ceux qu'elle appelle en des voies diverses ; à l'heure même où le cœur et la pensée de Féli l'invoquent ardemment, comme le nécessaire instrument du salut, Jean-Marie porte en lui le signe qui l'oblige à l'abandonner. Déjà le destin de Féli — j'entends sa destinée religieuse — se dessine : abandonné de Jean-Marie, le hasard des rencontres et des influences décidera du salut de son âme.

1. Blaize, t. I, p. 136.
2. *Ibid.*

Cependant, il lutte, il le presse, et pour l'intéresser dès maintenant à la collaboration qu'il désire, il l'encourage à recueillir tous les matériaux qui pourraient être utilisés dans un journal à son goût. Que sans se gêner Jean-Marie jette « sur le papier quelques réflexions sur le Pontificat de Pie VII[1] », qu'il rassemble « les papiers de Tonton », qu'il retrouve « la dissertation sur le prêt », qu'il se prépare à devenir journaliste. « Il serait bon d'avoir de l'avance quand on commencera[2]. » — Des notes sur la dernière brochure de Grégoire[3] ? Cela n'est pas sans intérêt, et l'abbé Jean n'a pas tort de s'en occuper, mais non pas pour en faire un livre. « *Cela serait bon dans un journal.* » Que Jean-Marie y songe donc « après avoir préparé les matériaux pour la défense de la *Tradition*[4] ». Mais surtout, point de tiers entre eux. Le libraire Niel, qui prétend troubler leur tête-à-tête en offrant une partie des fonds, est surnommé, en récompense, « M. Niais ». Qu'on se garde bien de se lier avec lui : « On ferait ce travail plus agréablement ensemble. » Et puis, quels bénéfices n'en retirerait-on pas ! sans la moindre fatigue : « Si le journal projeté n'est pas plus volumineux que les *Mélanges*, et si le travail était partagé également entre les collaborateurs, ce ne serait pas, ce me semble, une besogne très fatigante. Avec 8 ou 10.000 francs de rente, je ne plaindrais tout au plus que *la bonne compagnie* qui me lirait[5]. »

Engagée sur cette voie, de quel train son imagination ne chevauche-t-elle pas les nuées ! Si Jean-Marie ne vient pas, il fera son journal seul : deux feuilles ou 32 pages tous les quinze jours, qu'est-ce que cela, pour une plume comme la sienne ! Jean-Marie ne refuserait pas d'envoyer de Saint-Brieuc articles et matériaux. On utiliserait les *Pensées* de Tonton, des extraits du *Bon Curé* ; on aurait une rubrique : *Nouvelles ecclésiastiques :* « Plus on seroit ferme dans ses

1. Cf. p. 1. Ces notes ont servi à la rédaction de l'article intitulé : Considérations sur le Pontificat de Pie VII, paru dans *l'Ami de la Religion*, t. III, pp. 145-151, en novembre 1814.
2. Blaize, t. I, p. 137
3. Il s'agit de la brochure : *De la Constitution française de l'an 1814*, par M. Grégoire, ancien évêque de Blois, sénateur, etc... Paris, Egron, Le Normant-Delaunay, 1814 (17 avril). Brochure in-8 de 38 pages.
4. Blaize, t. I, pp. 142-143.
5. *Ibid.*, pp. 145-146.

principes, plus le journal auroit de vogue. » Et cette vogue amenant force abonnés à 20 francs par an et 11 francs pour 6 mois assurerait la fortune du rédacteur[1].

L'obstacle qu'il pouvait opposer à ses projets de journal bien plus que le péril chimérique dont il menaçait la *Tradition*, explique l'émoi que lui cause « le projet de loi napoléonienne sur la liberté de la presse ». Il voit déjà son journal à vau-l'eau. Tranquillisé par Jean-Marie, qui lui laisse entrevoir en même temps le projet d'un voyage à Paris, il continue de vivre son rêve, et quitte lui-même Saint-Malo pour décider Jean-Marie par l'exemple. C'est le 13 qu'il s'est mis en route et le 18 il sollicite déjà son frère, il insiste pour qu'il accoure au plus vite se concerter avec lui[2]. Dès le lendemain, redoublant ses instances, il invoque l'autorité de Teysseyre. Il faut que Jean-Marie se fixe à Paris : nulle part au monde il ne sera plus à sa place. « Teysseyre a dû te le marquer, ajoute-t-il, et s'il le dit, c'est qu'il le pense ; car il ne voit et ne cherche en tout que la gloire de Dieu[3]... » La gloire de Dieu ! encore un argument, derrière lequel il dissimule à peine le désir passionné qui l'entraîne : « *Si tu venais demeurer à Paris... nous serions heureux. Penses-y et penses-y promptement. Je crois que nous avons à l'égard l'un de l'autre des droits et des engagements beaucoup plus anciens et plus étroits que ceux que nous avons pu contracter depuis. L'évêque de Saint-Brieux le sentira sans doute*[4]. »

Jean-Marie présent à Paris, près de lui, collaborant avec lui, c'est le bonheur enfin trouvé, ce bonheur qu'il a si vainement poursuivi jusqu'ici, que ni les rêves de l'adolescence, sitôt chassés, ni les espoirs, si vite déçus, des premiers pas vers le sacerdoce, de la tonsure et des ordres mineurs, n'avaient pu lui faire obtenir. La rédaction d'un journal n'est plus, au prix de cette ambition, qu'un objet secondaire, et qu'il sacrifierait volontiers. « *L'essentiel est d'être libre de sa personne :* hoc opus, hic labor est. *Ne néglige rien pour venir me joindre. S'il y a quelques démarches à faire ici pour cela, marque-le-moi sans aucun retard*[5]. »

1. Blaize, t. I, pp. 147-148.
2. *Ibid.*, p. 154.
3. *Ibid.*, p. 155.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 156.

Point de délais : attendre jusqu'au sacre, c'est remettre aux calendes grecques, et comment différer, quand le bonheur s'offre à vous ? Il faut donc à tout prix que Jean-Marie vienne passer au moins deux mois à Paris : on ne saurait s'entendre autrement. Rien de plus simple, en vérité, que de précéder de quelques mois l'Évêque qui doit venir pour assister au sacre. On éviterait ainsi de prolonger « une incertitude désagréable[1] ».

Qu'imaginer encore pour attirer Jean-Marie ? Le cousin Champy, chez lequel Félicité est descendu, a l'hospitalité tyrannique. Il ne quitte pas son hôte, et ses attentions, ses soins, ses propos excèdent notre Malouin qui ne sait comment échapper, ni faire lâcher prise au vieillard, tout à « la première chaleur de son désennui ». Raison de plus pour que Jean-Marie vienne le délivrer, et lui fournir l'excellent prétexte d'une installation nouvelle, qui les réunirait tous les deux[2].

Huit jours plus tôt, il renonçait au journal à fonder seul avec son frère ; et maintenant, *l'Ami de la Religion*, que dirige le libraire Picot, lui semble trop gallican ; il revient au premier projet : 1.000 abonnés et 12.000 francs de bénéfices par an, quel horizon séduisant ! « *Viens donc pour causer de tout cela, viens quand ce ne serait pas pour rester toujours, et surtout viens le plus tôt possible, c'est le plus grand service que tu puisses me rendre*[3]. » Avant de cacheter sa lettre, il répète son antienne : « Je ne saurais finir sans te parler derechef de l'extrême désir que j'ai de te voir[4]. »

Le 30, Saint-Sulpice est avec lui : argument nouveau dont il s'empresse de faire état ; il le sait d'un grand poids sur l'esprit de Jean-Marie : « J'ai vu M. Duclaux, je lui ai lu ce que tu me marques, je lui ai raconté l'histoire de ton établissement à Saint-Brieuc, je lui ai fait le détail de tes occupations ; son avis est que tu peux être infiniment plus utile ici. Il a été frappé des avantages qu'offrirait un journal ecclésiastique ; il m'en a même indiqué plusieurs auxquels je n'avais point songé... Je ne vois donc que des considérations de délicatesse personnelle qui pourraient t'arrêter encore ; mais

1. Blaize, t. I, p. 158.
2. *Ibid.*, p. 162. 26 juillet 1814.
3. *Ibid.*, pp. 162-163.
4. *Ibid.*, p. 164.

puisque tu te décidais à sacrifier d'autres motifs plus puissants pour rester, si Dieu y trouvait sa gloire, cette même gloire de Dieu doit, ce me semble, te déterminer à venir quand déjà ton cœur t'y engage, et que *tu ne fais que préférer à des liens récents, des liens beaucoup plus anciens, et que la Providence elle-même a formés* [1]. »

Pesons bien ces dernières paroles, rappelons-nous que Jean-Marie avait ramené son frère à Dieu ; et nous en comprendrons toute la force. Veut-il voir son œuvre détruite ? Cette menace n'est pas formulée ; elle est pourtant sous-entendue. Elle nous permet de mesurer encore une fois la fragilité de cette âme inquiète, et qu'emporte en ses impatientes ardeurs, qu'emportera jusqu'à la fin la passion du moment et l'invincible besoin du bonheur. L'abbé de Quelen doit retourner à Saint-Brieuc ; c'est un remplaçant tout trouvé pour l'abbé Jean auprès de l'Evêque : « Qu'il t'amène donc promptement, ou bien qu'il te laisse partir [2]. » Tout doit céder à son désir.

II

Ainsi pressé, Jean-Marie laisse entrevoir un prochain voyage. Féli veut aussitôt davantage : son frère doit quitter Saint-Brieuc, sans esprit de retour. Il est convenable qu'il prenne « avant de partir les arrangements nécessaires pour n'être pas obligé de retourner en Bretagne ». Tous deux se mettront aussitôt en ménage : n'en auront-ils pas les moyens ? Le 6 août, quand il a reçu les fermes assurances de cette prochaine arrivée, il ne se contente pas de manifester son plaisir. « J'espère, ajoute-t-il, que les choses s'arrangeront de manière que nous ne nous quittions plus, *comme ç'a toujours été notre dessein* [3]. » Jean n'a jamais été si catégorique ; mais Félicité croit aisément ce qu'il espère.

Enfin, l'heureux jour de la réunion approche ; écoutez quel

1. Blaize, t. I, pp. 164-165.
2. *Ibid.*, p. 165.
3. *Ibid.*, p. 167.

hymne joyeux échappe à Félicité de La Mennais. C'est le 12 août 1814 qu'il écrit : « A samedi donc, mon petit frère. Je vais bien compter d'ici là les heures et les minutes, et prier le bon Dieu qu'il nous éclaire l'un et l'autre. *Mon projet me plaît extrêmement. Passer nos jours ensemble, mettre en commun nos travaux, nos études, nos plaisirs, nos peines, toute notre destinée, tu me connais, juge avec quelle vivacité mon cœur se précipite dans ces douces espérances.* Il me tarde bien de savoir ce que tu m'en diras ; car, dans ta lettre, tu ne me laisses même rien préjuger. Tu as déjà toute la discrétion d'un juge ; comment donc pourrais-je me défier de ta sagesse ? Non, *je te promets de nouveau de faire tout ce que tu voudras.* Je ne t'ai rien caché, rien déguisé, je t'ai ouvert mon âme tout entière : que l'amitié prononce maintenant du haut de son tribunal. Je ne t'en dirai pas davantage aujourd'hui, précisément parce que j'aurais trop à dire. *Vale et me ama* [1]. » Nous assistons toujours à la recherche, à l'inquiète et décevante poursuite du bonheur. Aujourd'hui le mirage est si clair, il est si net et si brillant, qu'il se croit sûr de le saisir : avec quel joyeux emportement son cœur se précipite vers ces douces espérances !

Et pourtant, c'est à peine un rêve. Un mois s'écoule : Jean-Marie a dû rentrer à Saint-Brieuc ; et son frère écrit tristement : « Le temps me paraît bien long depuis ton départ ; c'est une triste chose que d'être à 120 lieues l'un de l'autre, surtout lorsque cette absence succède à une si douce habitude de ne se point quitter. Puisse la Providence nous réunir bientôt ! J'espère que tu ne négligeras rien pour hâter ce moment [2]. » Espérantes ou désolées, ou simplement désenchantées, le trait commun de toutes ces pages, c'est l'oubli complet des désirs passés, le renoncement qu'elles affirment à la vocation religieuse. La vie en commun avec Jean-Marie et les travaux littéraires qui occuperaient cette existence, remplissent tout son cœur et toute sa pensée. Le projet d'association avec M. Niel, qui n'est plus « M. Niais », le vent ayant tourné, mais « le meilleur des hommes », ce projet tout à l'heure méprisé renaît à présent de ses cendres. La rédaction du journal comprendrait cinq personnes, qui se partageraient les bénéfices,

1. Blaize, t. I, pp. 168-169.
2. *Ibid.*, p. 169.

et M. Niel consentirait même volontiers à renoncer à sa part. En dépit de ce désintéressement, on ne tarde pas à reconnaître qu'il faudrait au moins 2.000 abonnés pour être au pair : on abandonne donc le projet [1].

Un autre se fait jour aussitôt : encouragé par M. Carron, Féli va trouver Bonald. Il s'agit de monter en commun un ouvrage périodique. Bonald voudrait ressaisir le *Mercure* ; il croit la chose possible. Mais rien n'est encore décidé. « Toutes ces incertitudes me fatiguent prodigieusement [2] », conclut alors Félicité.

Une chose du moins lui paraît nécessaire et certaine : il faut qu'à tout prix Jean et lui vivent en commun ; et puisque Paris ne semble pas être le lieu d'élection pour cette réunion désirée, pourquoi la Chenaie n'y conviendrait-elle pas ? On fournirait des articles aux uns et aux autres, ressource précieuse. Surtout l'évêque permettrait plus facilement à Jean-Marie d'y venir, parce qu'il pourrait diriger de ce poste d'observation la partie voisine du diocèse. « Bois pourroit y établir une imprimerie, à laquelle Jean seroit utile, et même Gratien que mon idée serait d'avoir avec nous, et que nous occuperions par ce moyen. On vendrait les éditions entières ou par parties. Regarde ce que tu en penses. Ce serait le moyen d'avancer notre besogne [3]. »

Le nouveau plan combiné, sinon mûri, il voudrait tout de suite le voir réalisé : « Il semble, écrit-il de Paris le 15 octobre 1814, qu'il y ait un complot des événements pour prolonger la pénible incertitude où je me trouve depuis plusieurs mois. » Faut-il entrer dans l'entreprise de la *Société Typographique* ? Mais Girard est en grand discrédit dans l'esprit de Félicité, c'est à ses yeux un homme « d'une timidité sans égale [4] », d'ailleurs « on ne se fait pas d'idée du désordre de ses affaires, désordre qu'il ne réformera jamais... C'est un homme très intéressé, très caché, qui se sert de tout et de tout le monde pour son propre intérêt, et qui mourra dans son magasin, en laissant après lui un énorme chaos d'affaires indéchiffrables [5] ». Or, puisqu'on ne peut faire aucun fond sur lui,

1. Blaize, t. I, p. 169-170.
2. *Ibid.*, pp. 172-173.
3. *Ibid.*, p. 173.
4. *Ibid.*, p. 170.
5. *Ibid.*, p. 175.

ni d'ailleurs courir le risque d'ouvrir un magasin pour son propre compte, que reste-t-il, qu'à se retirer à la Chenaie avec Gratien et Bois. Le projet d'*Histoire ecclésiastique* indiqué dans les *Réflexions* y occuperait amplement tout leur temps. « Ce serait une très bonne raison à donner à l'évêque, et d'autant meilleure qu'elle serait plus désintéressée. » On achèverait peut-être de le décider en lui proposant de faire de la Chenaie sa maison de campagne : que Jean-Marie le lui propose, et qu'il le laisse libre [1].

Son imagination désormais le fixe à la Chenaie, dans la campagne aimée, au milieu du petit cénacle pour lequel son cœur est fait. Plus tard, aux heures de la gloire, c'est à ce rêve de vie moitié familiale et moitié monastique, si convenable à son tempérament, si favorable à ses goûts d'écrivain, qu'il reviendra. Lorsque, entouré de disciples privilégiés et chers, de 1829 à 1834, il promènera sous les ombrages du parc ses projets immenses et sa mélancolie, ce sont les rêves de 1814 auxquels il donnera un corps ; comme aussi la *Congrégation de Saint-Pierre* réalisera les désirs de vie retirée, de vie monastique et pieuse, qui lui font souhaiter par instants, avec une si vive ardeur, d'entrer pour toujours chez les jésuites. Ce sont les multiples aspects de cette âme prompte et mobile que ses œuvres tour à tour réaliseront plus tard.

Jean-Marie répond en alléguant ses devoirs et sa tâche auprès de l'évêque. Comment sacrifierait-il à des projets si peu assis les fruits de son apostolat ? Et pourquoi Félicité ne viendrait-il pas plutôt le rejoindre à Saint-Brieuc [2] ? Mais la réunion ailleurs qu'à la Chenaie perd une partie de son attrait : à Saint-Brieuc, sa tâche quotidienne absorbera Jean-Marie tout entier. Ce ne sera plus le collaborateur rêvé, tout à lui, tout à leur commune tâche d'écrivains et d'apologistes. Lui-même, hors de son milieu naturel, qui est la Chenaie ou Saint-Malo, à moins qu'il ne soit dans ce centre de toutes les idées, où tout éveille et stimule l'esprit, à Paris, il perd une partie de ses moyens et de ses forces. Sa vocation littéraire, si nettement affirmée, le sépare donc de l'abbé Jean. Le drame de ces deux vocations opposées se développe, et d'autant plus

1. Blaize, t. I, p. 176.
2. *Ibid.*, p. 184.

sûrement que le besoin d'argent les contraint, l'un et l'autre, à n'envisager l'avenir qu'avec crainte. Sans doute le métier d'auteur est plus pénible qu'aucun autre, surtout pour celui qui n'est pas même assuré d'avoir du pain. Il est sûr encore qu'un tel état d'indigence ôte à l'esprit la moitié de sa force. Mais y renoncer, ne serait-ce pas manquer à ce que Dieu demande de lui [1] ?

Contrariété plus grande encore : la gêne l'oblige à collaborer à *l'Ami du Roi*. Les instances de Teysseyre le décident à se lier avec Picot, qui lui paiera ses articles cinq francs la page [2]. Il accepte d'ailleurs cette combinaison avec une telle répugnance, qu'à la veille même de donner des articles, il s'est réservé une porte de sortie, pour le cas où le projet Niel aboutirait [3] ; du moins, il y trouverait plus d'indépendance. Et cependant, pressé par le besoin, tout en s'attachant avec obstination à l'espoir que le premier numéro du journal pourra paraître en janvier, il se prépare à donner deux articles à Picot, l'un sur *l'Université*, l'autre sur *le Guide*. Ainsi, flottant entre des projets contraires, il souffre plus que jamais de l'instabilité de sa vie.

III

Son insistance, ses prières, avaient eu du moins pour effet d'ébranler la belle énergie de Jean-Marie. Aux prises avec les difficultés de l'administration d'un diocèse, l'abbé Jean, pressé par l'éloquence entraînante et tendre de son frère, se sentait maintenant troublé. A la fin d'octobre, il avait pris l'abbé Teysseyre pour confident de ses souffrances, de ses inquiétudes : son âme ne se desséchait-elle pas dans cette vie d'ingrat labeur ? Ne ferait-il pas mieux d'écouter en effet la voix de son frère, et de revenir à une vie plus intérieure, toute de prière et d'étude ? C'est pour le réconforter que Teysseyre lui écrit la belle lettre que l'on va lire : rattachée ainsi aux circonstances qui l'ont provoquée, on éprouvera

1. Blaize, t. I, p. 188.
2. *Ibid.*, p. 190.
3. *Ibid.*, p. 192.

sans doute qu'elle prend toute sa signification, et l'on en goûtera mieux l'onction. Voici donc comment le doux abbé Teysseyre répare, en invoquant l'amour, les brèches faites par Félicité de La Mennais dans la ferme et paisible volonté de son frère aîné :

A Monsieur l'abbé de La Mennaye, vicaire général à St-Brieuc[1].

Le 7 novembre.

J'ai un peu tardé, cher ami, à vous répondre, afin de pouvoir le faire avec plus de loisir. Combien il me serait doux de pouvoir consoler votre âme froissée et desséchée, dites-vous, au milieu de l'embarras des affaires. « Sans doute qu'il est beau, suivant l'expression de Fénelon, de réserver avec jalousie, dans un profond recueillement, tous ses désirs et toutes ses pensées à l'époux sacré. » Mais il est encore plus beau de sacrifier les douceurs inefables de ce commerce divin pour faire la volonté de Dieu, glorifier son nom et sauver les âmes. Il y a bien de la différence entre être distrait de Dieu et être distrait de la suavité qui se trouve dans le sentiment actuel de sa présence. Il est vrai que dans les sollicitudes du gouvernement on ne peut guère goûter cette suavité, mais quand on s'est privé pour Dieu, l'on perd pour gagner, et on laisse le suave pour le solide. Vous savez que c'est la doctrine de votre bon ami S. Fr. de Sales, et je trouve qu'elle est admirablement développée dans son esprit 17 p. c. 14. Il y a plus si vous êtes fidelle à offrir toutes vos occupations à Dieu dès le matin, et à *rasséréner* votre âme par de doux élans d'amour et d'abandon pendant les instants *furtifs* que vous laissent vos affaires, si vous êtes fidelle de temps en temps à la pratique de M. Ollier de renoncer à votre propre esprit pour vous unir à celui de N. S., je croirais volontiers que toutes vos actions seraient des actes d'amour, dignes de la gloire céleste, et que vous marcheriez véritablement dans une présence de Dieu continuelle, lors même que vous demeureriez des heures entières sans y penser. Je suppose toujours que vous êtes fidelle à vos exercices de piété, car si vous les négligez sans raison, ce serait seulement alors que vous pourriez craindre de vous appauvrir pour enrichir les autres, et de sacrifier votre sainteté pour leur salut. Une heure d'oraison avançait plus les affaires de St Charles et de St Vincent de Paul que des journées de réflexion et de travail. En un mot, tenons-nous sur la ligne de la Providence, et soyons en paix. Laissons faire notre bon maître, il sait mieux que nous ce qui nous est avantageux, c'est lui qui nous a mis où nous sommes, il voit le fond de notre cœur, *tibi dixit cor meum, faciem tuam requiram*. Que nous faut-il de plus ? Laissons-

1. Lettre inédite.

nous accabler, fouler, vexer, importuner de bonne grâce, abandonnons-nous avec calme au tourbillon des affaires, en pensant que c'est le bien aimé qui se cache sous le manteau des importuns, et qui dirige tout pour notre bonheur et pour sa gloire. Oh que c'est un glorieux martyre que d'être de bon cœur une victime publique qui se dévoue et se consume pour son Dieu et pour ses frères, et combien ces contrariétés continuelles, continuées avec une égalité d'humeur parfaite supposent et procurent admirablement la mort de l'amour propre. Je crois qu'un jour d'embarras dans les affaires enduré avec amour mortifie plus et unit plus à Dieu qu'un mois passé dans les austérités de notre choix et les délices de la contemplation. Et après tout quel est celui qui doit être le plus agréable aux yeux du roi, ou de celui qui passe sa vie à lui faire sa cour de la manière la plus aimable, ou du guerrier qui porte le poids de la chaleur et du jour, et qui se présente de temps en temps à lui, couvert de sueur et de poussière. Dieu ne nous appelle pas dans ces jours de tribulation et de régénération pour l'Eglise, il ne nous appelle pas, dis-je, aux douceurs du repos, mais à la gloire des combats, et quand même il nous inviterait à aller goûter les douceurs dans les celliers de l'époux, ne devrions-nous pas lui répondre avec le brave *Urie : area Dei et Israël habitant in papilionibus et ego dormiam... per salutem tuam non faciam rem hanc.*

Je me suis étendu sur cette matière, cher ami, afin de m'exhorter et de m'encourager moi-même en vous prêchant de mon mieux. Hélas que ne pouvez-vous lire dans l'intérieur de mon âme ; vous y verriez une sécheresse et une dissipation de vanité bien plus déplorables que les vôtres. Ma p^te^ communt^é^ m'occupe peut être autant que votre diocèse et tout cela joint à cet embarras de cœur et de tête, à une stérilité et à une nullité assez pénible, me tente quelquefois d'ennui et de trouble. Ah vivons de générosité et de sacrifice, d'abandon et d'amour, unissons nos prières et nos peines, unissons-nous surtout au saint autel dans ce précieux moment où nous ouvrons les cieux afin de nous immoler de concert avec N. S. pour ne plus faire avec lui qu'une seule victime d'amour. Vous me demandez une prière courte, vive, animée, que nous puissions réciter tous les matins en union. La voici : *Amour* que ce soit là notre cri de guerre et notre cantique de paix, amour, amour, amour, ne vivons plus que pour l'amour, ne vivons plus s'il se peut que d'amour. Heureux si au prix de nos travaux et de nos souffrances nous parvenions à faire aimer *l'amour*. Il sera notre consolateur, notre force, et notre couronne au milieu des contradictions et des peines de cette vallée de larmes, et tant que notre cœur dira *amour*, tout ira bien, et il n'y aura rien à craindre.

Mille amitiés à votre bon frère si par hasard vous le voyez avant moi. Je ne crois pas que vous puissiez en conscience quitter le poste où Dieu vous a placé pour venir avec lui à Paris. Adieu, tout à vous en N. S.[1] »

1. Inédit. *Arch. des Frères* n° 115.

IV

Cette lettre, en raffermissant la volonté de Jean-Marie, consommait l'échec définitif des projets de Félicité de La Mennais. Il n'avait pu réussir à organiser de concert avec ses quatre autres collaborateurs le journal à tendances ultramontaines dans lequel il eût eu son franc parler, et la nécessité le réduisait à fournir d'articles la feuille de ce Picot, si nettement gallican, et qu'il méprisait. N'était-ce pas lui qui, peu auparavant, annonçait l'intention de publier dans son *Ami de la Religion* des articles contre la *Tradition?* Félicité devait aussi renoncer à son rêve de réunion à Paris ou de vie commune à la Chenaie avec son frère : soutenu par Teysseyre, Jean-Marie demeurait fidèle à son poste. Notre voyageur se résigna donc à partir pour Saint-Brieuc; autre échec non moins cuisant[1]. Le 22 novembre, il s'y achemine tristement par la diligence. Devant la chute de tous ses rêves, la mélancolie l'envahit, il revient un instant à ses désirs de vie monastique[2]. Ils ne sont pas d'ailleurs tellement assis qu'à peine arrivé à Saint-Brieuc il ne trouve dans la manière dont Picot publie ses articles en les morcelant ou même en altérant certains passages, de nouvelles occasions de se tourmenter lui-même et de maudire l'humanité. Sous le coup de l'émotion que lui causent de tels procédés, il écrit au commencement de décembre, une lettre virulente à Teysseyre; et bientôt, pour en corriger l'excès, une lettre qui, de formes plus adoucies, ne le cède en rien sur les principes. Un peu surpris de cet assaut, Teysseyre lui répond, le 12 décembre, par la lettre inédite suivante, adressée :

A Monsieur Félix de la Mennaye, à St-Brieux,

Ce 12 décembre.

Lorsque j'eus reçu, cher ami, votre première lettre écrite un peu *ab irato*, je m'attendis à en recevoir bientôt une seconde, toute

1. Blaize, t. I, p. 192.
2. *Ibid*

différente, et mon attente n'a pas été trompée. Je gémis avec vous amèrement de voir la vérité captive, et lâchement opprimée ou abandonnée par ceux qui devraient être ses plus zélés défenseurs, mais je pense avec le bon M. Picot qu'il est plus avantageux pour sa cause de la taire une fois pour se réserver le privilège de la publier mille fois, que de la dire une fois pour être exposé à ne pouvoir plus la faire connaître. Cet excellent homme, auquel je désirerais peut-être un peu plus de nerf, est rempli d'estime et d'affection pour vous et pour votre énergie, il m'a renouvellé la promesse d'insérer désormais vos articles en entier, ou de me les remettre, et il persiste à désirer vivement de s'associer à vous d'une manière plus durable, si votre projet pour un autre journal ne se réalise pas. J'espère qu'en lui cédant ce que votre zèle peut avoir de trop chaud et de trop impétueux en échange de ce que le sien a de trop prudent et de trop modéré, vous vous trouverez l'un et l'autre dans un juste tempérament [1].

La leçon est présentée avec esprit et délicatesse; mais les ménagements, la modération dans l'affirmation des idées n'ont jamais été dans les goûts de Félicité. Teysseyre continue :

Je vous remercie ainsi que votre bon frère de l'intérêt que vous prenez à ma chère petite communauté. Il semble que l'esprit de ferveur commence à s'y introduire, *et omnia bona venerunt pariter cum illa.* Je vous engage de prier pour elle et de faire prier à la même intention les personnes pieuses de votre connaissance. Je pense que les œuvres de Dieu s'avancent bien plus par la prière qu'elles ne sont gâtées et retardées par les imperfections de nos travaux. Comment vont vos deux écoles ecclésiastiques, vos conférences, vos retraites et vos missions?

J'ai fait toutes vos commissions. MM. de Boulogne et de Bonald auront connaissance de ce que vous me marquez sur le petit séminaire de Rennes. M. Garnier vous remercie de votre souvenir et répondra à vos questions après la retraite qui nous occupe beaucoup en ce moment. Notre bon supérieur est toujours bien infirme, redoublons de prières pour que le Seigneur nous conserve notre trésor. Le séminaire et la solitude vont bien et la congrégation de St-Sulpice se relève de toutes parts. Ma santé est toujours bien faible, mais j'en ai tout juste pour ce que le bon Dieu demande de moi. Qu'il soit béni par ma faiblesse et glorifié par mes langueurs. Heureux si la ferveur de l'esprit ne se ressentait pas trop souvent de l'infirmité de la chair. Je prie ce bon Maître de vous donner un grand esprit de douceur et de paix, surtout envers vous-même, et de vous inspirer cet amoureux abandon, cette sainte et aimable enfance, où l'évangile nous a montré le secret de la perfection et

1. Inédit. *Archives des Frères*, n° 115.

du bonheur. Le Seigneur nous aime, nous ne voulons aimer que lui, que nous faut-il de plus ? à Dieu, à Dieu seul, c'est en lui que je vous aime et que je vous aimerai toujours, ainsi que votre cher frère. Prions les uns pour les autres. Vous n'aurez jamais autant de grâce et d'amour que je vous en désire.

Tout à vous en N. S.

TEYSSEYRE[1].

Jean-Marie était absorbé par sa tâche de vicaire général. Son frère ne pouvait se faire au séjour de Saint-Brieuc. Le 4 janvier, il reprenait le chemin de la Chenaie. Mais il y avait à peine passé quelques jours qu'il apprenait la mort de Mgr Caffarelli, survenue le 11 janvier. Huit jours après, il repartait pour Saint-Brieuc[2], et comme ces déplacements et ces préoccupations avaient empêché les deux frères de répondre à l'abbé Teysseyre, Félicité, à peine arrivé trouva une lettre partie de Paris le 16 janvier 1815, et qui, adressée :

A Monsieur l'abbé de la Mennaye, prêtre à St-Brieux.

était destinée en réalité aux deux frères :

Ce 16,

Pour le coup, chers amis, vous gardez un trop long silence, et dans mon impatience de recevoir de vos nouvelles je me détermine à vous écrire sans attendre votre réponse. Je me console cependant dans la douce pensée que notre correspondance n'a été suspendue que par vos travaux pour notre chère Eglise ; mettez-moi au courant de tout ce que vous avez entrepris pour elle, et dans mon impuissance à la servir, je me réjouirai de la voir aimée et défendue dans le siècle des lâches par quelques enfants dévoués et généreux. Ne jugez-vous point convenable d'ajouter une petite réfutation par manière de lettre à la mesquine réponse qu'on a fait (*sic*) à votre article sur le droit de joyeux avènement ? Où en est l'affaire du journal de M. Niel ? J'ai bien peine à croire que cette entreprise réussisse, et quand elle réussirait, je pense que vous auriez encore moins de liberté pour écrire dans ce journal que dans celui de M. Picot. J'ai vu celui-ci il y a peu de jours : il est rempli d'estime et d'affection pour vous deux, et il persiste à désirer que vous continuiez à lui envoyer quelques articles, en vous

1. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 115. Cf. la lettre publiée par ROUSSEL, t. I, pp. 50-51, qui suit celle-ci.
2. ROUSSEL, t. I, pp. 56-57.

promettant plus de fidélité pour les insérer dans leur intégrité. Je désire encore savoir votre jugement sur l'histoire de Bossuet qui a produit ici une grande sensation, presque tout le monde l'admire et elle fera plus de bien encore à la religion que celle de *Fénelon*. On ne saurait trop environner de respect et de gloire cette autorité colossale du grand Bossuet, qui est à elle seule un argument en faveur du christianisme[1].

On reconnaît ici un avertissement à peine dissimulé aux auteurs de la *Tradition*; le dissentiment avec Saint-Sulpice s'accuse; la suite corrigera un peu l'impression qui pourrait être fâcheuse :

Je vous envoie la réponse de M. Garnier à la question de M. Félix (*sic*) sur un texte du Lévitique, il m'a demandé en me la remettant des nouvelles du succès de votre ouvrage auquel nous prenons tous le plus vif intérêt. La santé de M. Duclaux se soutient un peu mieux, la mienne va toujours son petit train. La grande et la petite communauté prospèrent sous les ailes de la Providence. Puisse-t-elle bénir cette nouvelle année d'une bénédiction aussi abondante qu'elle a béni l'année dernière. Mon Dieu, qu'était la France à pareille époque? Que de miracles d'amour! Achevez l'œuvre de votre droite, que vous avez si glorieusement commencée, donnez la paix à l'Église après l'avoir donnée au monde, et que nous voyions enfin luire le jour si désiré du plus beau triomphe de votre religion outragée. Pour vous, chers amis, je souhaite que cette année soit bien sainte et bien heureuse, heureuse selon J.-C., c'est-à-dire une année de souffrance et d'amour, de paix et de vertu, de gloire et de mérites, ou que cette année nous élève dans le ciel et dans le cœur de notre bon maître, en même temps qu'elle nous rapproche de notre chère éternité. O belle, ô céleste éternité, qui nous donnera de te désirer, de t'espérer, de t'aimer uniquement dans cette vallée de larmes, qui nous donnera de nous voir réunis, réunis à jamais dans les ineffables délices pour nous aimer à jamais dans l'amour de N.-S. *Veni. Amen. Venio cito. Veni domine Jesu.*

TEYSSEYRE.

Il paraît certain que la négociation avec le pape prend une excellente tournure et est au moment d'être heureusement terminée, si ce n'est déjà fait. M. Garnier vient de me l'apprendre et il le sait de bonne part[2].

Félicité en revenant à Saint-Brieuc avait le secret espoir de

1. Inédit. *Arch. des Frères*, n° 115.
2. Inédit. *Ibid.*, n° 115.

ramener son frère à la Chenaie. Quand il vit que l'abbé Jean, nommé vicaire capitulaire, était plus que jamais absorbé par ses occupations, il reprit seul le chemin de la Chenaie. Jean-Marie l'annonçait à M. Querret le 16 février 1815 :

... Féli est retourné à la Chesnais. La Chesnais est le seul endroit de la terre où l'on puisse vivre, attendu qu'on n'y voit que des arbres et qu'on n'y entend d'autre bruit que celui des grenouilles qui coassent à la queue de l'étang. Enfin, que chacun soit où il veut être, je ne m'y oppose pas. La volonté de Dieu soit faite !

Le rêve de Félicité ne s'était pas réalisé. Après tant d'échecs, le voilà, solitaire, réfugié de nouveau dans ses bois. Nous l'y retrouverons bientôt.

CHAPITRE III

ULTRAMONTANISME ET RESTAURATION (1814-1815).

I. Les désillusions politiques d'un ultramontain. — II. La 2e édition des *Réflexions sur l'état de l'Église en France.* — III. La monnaie de la *Tradition* : ultramontanisme et libéralisme.

I

A Paris, Félicité attendait du pouvoir royal qu'il rendît à l'Église une situation à la fois privilégiée dans l'État et indépendante du pouvoir civil et politique. Moyennant quoi, il faisait volontiers crédit à la Restauration, et lui sacrifiait sans difficulté les prétentions de la plupart des émigrés revenus en France. Mais, à la lumière des embarras que le projet de loi sur la presse doit susciter, pense-t-il, à la *Tradition*, il découvre dans les affaires religieuses, dès le 29 juin 1814, des signes inquiétants d'avenir. Il trouve « extraordinaire et contre toute bienséance que le *Ministre des cultes* demande aux Juifs des prières publiques. S'il y avait des musulmans à Paris, on les inviterait officiellement à adresser des vœux à Mahomet pour la prospérité de la France. Ce serait aux évêques à parler, et à parler haut. Mais ils ont peine à se défaire d'une habitude d'esclavage qui, chez beaucoup d'entre eux, s'allie à une profonde indifférence pour ce qui devrait uniquement les occuper[1]. »

1. Blaize, t. I, pp. 143-144.

Quel dégoût ! Si « l'heureuse révolution » se borne, comme il le soupçonne, « à l'échange d'un despotisme fort contre un despotisme faible », son parti est pris, il quitte la France en secouant la poussière de ses pieds [1]. Qu'y ferait-il ? « Le règne de la vérité n'est pas encore près de s'établir [2]. » La Révolution est toujours présente avec ses idées, ses principes, ses hommes même, derrière le décor monarchique qui la voile sans l'effacer.

Il en recueille avec amertume les indices. En haut, c'est la désorganisation complète, « pas un homme de tête dans le Conseil ecclésiastique, pas un homme solidement instruit. Ils se tourmentent pour faire quelque chose et ne peuvent en venir à bout [3] ». Les anciens évêques sont tous opposés au Saint-Siège, et de plus ils sont ridicules [4]. Leurs principes sont d'ailleurs ceux de beaucoup d'évêques titulaires. M. de Boulogne, évêque de Troyes, qui avait, depuis trois ans, abandonné son diocèse dont il avait laissé l'administration au chapitre, ne s'avise-t-il pas de faire publier un mémoire apologétique dans lequel on lit que « le chapitre a dû conformer sa conduite aux usages de l'Église gallicane ; et personne ne peut forcer l'Église gallicane à abandonner ses usages ». « Quoi, pas même un concile général ? Non, comme on le voit dans les notes. D'ailleurs aucune règle de discipline ne peut être établie sans le consentement du prince. Voilà encore où nous en sommes [5]. »

Aussi, quelles inquiétudes sur les résultats de l'interminable négociation entre le Pape et le ministère relative au concordat [6] ! La marche qu'on suit l'inquiète, le silence qu'on garde sur les affaires ecclésiastiques lui est suspect [7]. Tout lui paraît donc aller « de mal en pis. Le mécontentement gagne. Le Jacobinisme triomphe de la faiblesse du gouvernement, et l'avenir est gros de désastres [8]... On ne peut humainement attendre que des maux qui succèdent à des maux [9] ».

1. Blaize, t. I, p. 150.
2. *Ibid.*, p. 152.
3. *Ibid.*, p. 159.
4. *Ibid.*, p. 170.
5. *Ibid.*, p. 177.
6. *Ibid.*, p. 200.
7. *Ibid.*, pp. 201-202.
8. *Ibid.*, p. 202.
9. *Ibid.*, p. 203.

Trouvera-t-on du moins un point d'appui dans la presse? et des consolations pour l'avenir dans l'esprit de l'enseignement? Il s'en faut. Le Jacobinisme se sert de l'Université comme d'un instrument contre l'Église. Les écoles ecclésiastiques sont partout interdites en son nom[1]. « La nouvelle Université sera la cadette de sa sœur; mais c'est toujours la même famille[2]. » Et quelle famille! « Maudites soient la fille et la mère, l'ancienne et la nouvelle Université! Maudits soient les fabricateurs de cette infernale engeance! Maudits soient ceux qui l'ont fait naître et qui contribueront à l'élever! Maudits les chefs, maudits les subalternes, maudite toute cette infâme canaille[3]! »

Quant à la presse, elle n'a jamais été plus mauvaise: « Les Jacobins ecclésiastiques veulent que la presse soit libre, mais pour eux seuls[4]. » Le ministre, de son côté, soutient les journaux qui, comme le *Journal général de la France*, sont hostiles au Pape et aux ultramontains; c'est un honteux scandale. N'y accuse-t-on pas un évêque de félonie pour avoir communiqué avec le Pape sans la permission du gouvernement[5]? Le *Journal des Débats* est tiède et par là même fait les affaires du Jacobinisme. Dussault ne cache plus son philosophisme; Hoffmann et Nodier ne valent pas mieux que lui. « *Chateaubriand est bien à sa place au milieu de cette canaille*[6]. Son morceau sur les comédiens est un modèle de cette indifférence qui prend le nom de modération, et dont la racine est sous le trône même[7]. »

Ainsi, Louis XVIII n'est pas épargné: le scepticisme du prince encourage tous les ennemis du Saint-Siège, indifférents, gallicans ou jacobins. Félicité commence à se détacher de ce despotisme faible, de ce pouvoir royal incapable d'aller chercher à Rome le point d'appui moral qui seul assurerait son triomphe. Il note avec dégoût les basses intrigues qui se nouent autour du trône, et les signes avant-coureurs de sa chute prochaine: avidité des émigrés, aux importunités des-

1. Blaize, t. I, p. 170.
2. *Ibid.*, p. 201.
3. *Ibid.*, p. 202.
4. *Ibid.*, p. 152.
5. *Ibid.*, p. 170.
6. Inédit. Blaize avait imprimé : « au milieu d'eux. » Je rétablis le texte d'après l'original; il en vaut la peine.
7. Blaize, t. I, p. 201.

quels on cède trop aisément; mécontentement de la garde nationale; mauvaise impression produite par la formation de la maison du roi; par-dessus tout cela, faiblesse du roi, « qui ne sait point se décider à des mesures devenues tous les jours plus nécessaires[1] »; bruits alarmants répandus par les émigrés déçus, et qui inquiètent le commerce. Il rassure à ce sujet son beau-frère Ange Blaize dans une lettre inédite :

Le bruit que les Anglais refusent de nous remettre nos colonies paraît destitué de tout fondement. On prépare l'embarquement des troupes qui doivent en aller prendre possession. On ne saurait trop se défier des nouvelles qu'on répand. Chacun ici fait la sienne, et semble s'essayer à la faire plus fâcheuse qu'aucune autre. C'est le fruit du mécontentement, et la vengeance de toutes les ambitions particulières, trompées pour la plupart, comme on devait s'y attendre, dans leurs ridicules espérances. Si j'apprends quelque chose d'intéressant et sur quoi l'on puisse en apparence compter, je ne manquerai pas de vous en faire part.

Mes amitiés les plus tendres à Marie et à ses enfants. Votre ami.

F.[2]

Au milieu de tout ce désordre, Félicité s'attache comme à la seule ancre de salut à ces doctrines ultramontaines, à cette infaillibilité pontificale dont la *Tradition* l'a fait dorénavant l'apôtre. Point de salut ailleurs que dans les rapports de la monarchie et du Saint-Siège compris d'après ces principes. C'est de la religion, c'est de l'Église représentée par le Pape que le roi tient son pouvoir de régir et de gouverner la France, donc son *devoir* de régner. Voilà en quel sens il approuve une brochure de Bonald sur la *Royauté en France*. Le ministère ne l'a pas encouragée, vingt exemplaires seulement en ont été mis en circulation; il en a lu l'exemplaire d'épreuve : « La famille régnante ne peut renoncer au *devoir* de gouverner, et la nation a le *droit* de la contraindre à le remplir. Du reste, point de constitution écrite, point de chambres, le rétablissement des parlements tels qu'ils existaient autrefois, sans quoi la France tombera rapidement au dernier degré de la faiblesse et du malheur[3]. »

Bonald lui-même est d'ailleurs loin de lui donner pleine satis-

1. Blaize, t. I, p. 153.
2. Inédit. Paris, 3 août 1814.
3. Blaize, t. I, p. 160-161.

faction. Il a écrit sur la liberté de la presse un article peu digne de lui[1]. Comment ne voit-il pas que la restreindre, c'est la réserver aux seuls Jacobins ? Mais surtout, il est encore trop près du gallicanisme, ainsi qu'en témoignent ses articles du *Mercure* sur la *Vie de Bossuet :* « Il m'a pris fantaisie de me plaindre à M. de Bonald de l'universalité des louanges qu'il prodigue à la vie de Bossuet. Je ne saurais digérer 1682 ; c'est là-dessus que portent mes observations. Il ne répondra pas, mais il entendra. Ses principes le forcent à dire *amen* intérieurement, et pour peu qu'il veuille regarder devant lui, il verra ce redoutable spectre d'infaillibilité, tout vivant, tout puissant, étendant ses inévitables bras pour l'embrasser[2]. » Ainsi, c'est toujours à l'infaillibilité qu'il en revient, toujours à l'ultramontanisme. Le spectacle politique qui se développe sous ses yeux ne fait qu'enraciner ses idées davantage : et c'est pourquoi, malgré la chute de Napoléon, malgré le retour des Bourbons, les articles qu'il va publier ne seront que la monnaie de la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques*.

II

L'on ne saurait s'en étonner. Par sa famille, il n'appartient nullement à une tradition de loyalisme monarchique sans condition. Son milieu, avant la Révolution, était un milieu *libéral*, imbu des idées nouvelles, et sans dépasser comme position extrême les premiers mois de 1792, adversaire de toutes les ingérences du pouvoir politique et civil dans le domaine privé. Si son père avait, dans sa sphère, participé à l'administration sous l'ancien régime, c'était, dans une grande mesure, en vue d'utiliser ses fonctions au mieux des intérêts du libéralisme économique tel que l'avait conçu Turgot, et qui étaient ceux du haut commerce malouin. En un mot, Félicité de La Mennais sort d'une famille dans laquelle on a toujours senti le besoin de fortes garanties contre le despotisme auquel tend naturellement la puissance civile. Détrompé

1. Blaize, t. I, p. 168.
2. *Ibid.*, p. 200.

avec tous les siens par l'expérience révolutionnaire, par les cruelles leçons de la Terreur, sur la possibilité effective de trouver ces garanties dans les idées libérales, il les cherche aujourd'hui dans le pouvoir moral le plus élevé, le plus fort aussi qu'il connaisse, celui vers lequel les épreuves que nous avons rapportées l'ont progressivement ramené.

C'est dans cet esprit ultramontain, si différent de celui qui avait dicté leur publication en 1809, que Félicité de La Mennais remet au jour, dès le mois d'avril 1814, ces *Réflexions sur l'état de l'Église en France au dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle*[1] dont il avait dû prudemment suspendre la vente au mois d'août, cinq années plus tôt. Il ne les remet pas en vente dans leur texte primitif intégral. Ce sont bien les exemplaires mêmes publiés en 1809[2], mais les louanges prodiguées à Napoléon disparaissent, et sont remplacées par des pages nouvelles. Ceux qui les premiers ont signalé cette substitution, et ceux qui, depuis, en ont parlé, ont attaché surtout de l'importance aux passages supprimés; on s'est demandé si Félicité avait eu tort ou raison d'altérer ainsi son texte primitif, surtout en déclarant dans un court *avertissement* qu'il n'avait rien ajouté à l'ouvrage. La question ainsi posée pouvait offrir, du vivant de La Mennais, un intérêt polémique; elle n'en offre plus guère aujourd'hui, et l'on ne saurait contester raisonnablement à un auteur le droit de présenter au public son ouvrage dans le jour qui lui paraît le plus favorable. Ce qui mérite véritablement de fixer l'intérêt, ce n'est donc pas l'éloge de Napoléon retranché par Félicité; ce sont les pages qu'il lui a substituées. En 1809, les auteurs des *Réflexions* louaient à la fois le Pape et l'Empereur d'avoir rétabli « l'Église gallicane dans son antique splendeur ».

1. *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle.* Édition corrigée. A Paris, à la Société typographique, place Saint-Sulpice, n° 6, 1814.

2. La note suivante est imprimée en italiques avant l'*Avertissement* :

« Nota. — Cet écrit imprimé en 1809 vit à peine le jour qu'il fut saisi par ordre du Gouvernement. Les exemplaires viennent d'être restitués, à l'arrivée du Roi très chrétien, et nous nous empressons de faire reparaître cet Opuscule sous des auspices si favorables à l'Église de Jésus-Christ.

« Ceci n'est pas, comme on voit, une nouvelle édition, quoique le frontispice semble l'annoncer ; on a seulement fait, avec le secours des cartons, deux corrections indispensables : il est même utile, en lisant ces réflexions, de se reporter au temps où elles furent imprimées. »

(Note de l'Éditeur.)

L'Église gallicane ! ce sont des expressions qui maintenant sonnent mal à l'oreille de Felicité. Ce qu'il demande, ce qu'il attend, c'est un clergé propriétaire, et non plus salarié, indépendant du pouvoir civil, sous la haute et seule direction d'un Souverain Pontife infaillible. Tels sont les vœux que les passages nouveaux substitués dans les *Réflexions* à l'éloge de « Bonaparte », ont pour objet d'insinuer.

« On supprima les anciens évêchés, lisait-on en 1809, on en créa de nouveaux, *et tous ces changemens s'opérèrent selon les principes, parce que tout se fit de concert avec le Souverain Pontife* ET LA MAJORITÉ DES ÉVÊQUES, QUI SACRIFIÈRENT GÉNÉREUSEMENT, *pour le bien de l'Église*, DES DROITS *qu'ils avaient défendus avec courage contre l'usurpation du schisme*[1]. »

Pesons bien ces paroles : si les changements se firent de concert avec le Souverain Pontife *et la majorité des évêques*, c'est donc que la volonté seule du Souverain Pontife aurait été insuffisante ? S'il y eut de la générosité de la part de la majorité des Évêques à sacrifier leurs *droits*, c'est donc que ces droits existaient pour eux indépendamment des décisions du Saint-Siège ? Ces expressions sont nettement gallicanes. Il en est bien autrement de la page qui les remplace :

« On supprima les anciens évêchés, on en créa de nouveaux. La plupart des évêques, dociles à la voix du Souverain Pontife, remirent entre ses mains leur démission volontaire. D'autres, non moins zélés au fond pour le rétablissement de l'ordre religieux, ne crurent pas cependant devoir concourir, par cet acte de soumission, aux changemens qui s'opéraient. Ils craignaient pour l'avenir; et leurs craintes, dont nous n'examinons point ici le fondement, les entraînèrent peut-être au-delà des bornes dans lesquelles les vrais principes leur prescrivoient de se renfermer. Ils avoient certainement le droit d'adresser au Saint-Siège des remontrances; mais le successeur de Pierre étoit seul juge de ce qu'exigeoit l'intérêt de l'Eglise. Dès qu'il eut définitivement prononcé, le devoir des pasteurs fut de donner au troupeau l'exemple de l'obéissance.

« Aussi le Pape n'hésitoit-il point à déclarer aux évêques que toute opposition serait inutile; chef suprême de l'ordre

1. *Réflexions*, 1re éd., pp. 97-98.

pastoral, et source de la juridiction, il lui ouvrit de nouveaux canaux pour fertiliser cette antique Église des Gaules, fondée par ses prédécesseurs. Jamais les vicaires de Jésus-Christ n'avoient exercé leur puissance avec tant d'éclat; jamais ils n'avoient déployé une autorité si grande ni si magnifique. La Providence le vouloit ainsi pour confondre les doctrines de schisme, qui gagnent, dit l'apôtre, comme « la gangrène », et pour venger la chaire éternelle des blasphèmes des novateurs[1]. »

Avec quelle insistance Félicité signale la puissance éclatante, indéfectible du Saint-Siège, la façon dont les évêques ont dû s'incliner devant son autorité : « Le successeur de saint Pierre étoit seul juge de ce qu'exigeoit l'intérêt de l'Église... Le Pape n'hésitoit point à déclarer aux évêques que toute opposition seroit inutile... Jamais les vicaires de Jésus-Christ n'avoient déployé une autorité si grande ni si magnifique... » C'est le langage d'un ultramontain déclaré, et l'auteur de la *Tradition* s'y laisse reconnaître aisément.

Dans le brouillon original et manuscrit de ce passage, certaines expressions, corrigées, mais lisibles, accusent davantage encore les intentions de l'écrivain : l'acte des Évêques était un « acte *d'obéissance* » ; le « Saint-Siège [étant] instruit de *ses droits* », les « *terreurs* » des Évêques qui ne donnèrent pas leur adhésion, « les entraînèrent, avait écrit Féli, au delà des bornes[2] ». Evidemment, il tenait à marquer hautement combien le pouvoir pontifical s'élève au-dessus de tout.

« M. de Pressigny a trouvé qu'on parlait d'une manière trop décisive des anciens Évêques dans les *Réflexions*, écrit Féli le 28 octobre 1814 au sujet de ce passage ; il doit s'en plaindre à l'auteur. Si l'auteur fait une nouvelle édition, il en dira dix fois plus. Voilà ce que je sais de science certaine. *O vanæ hominum mentes ! O pectora cæca*[3] ! »

Mais Félicité ne voulait pas seulement, à cette époque, un pape infaillible et maître incontesté dans l'Église ; il fallait qu'il commandât à un clergé que ses ressources personnelles affranchiraient du pouvoir civil, à un clergé propriétaire. Comment une Église salariée serait-elle libre ? Et si le pouvoir moral et religieux n'est pas libre, qu'est-ce qui garantira,

1. *Réflexions*, éd. de 1814, p. 96.
2. Inédit.
3. Blaize, t. I, p. 189.

qu'est-ce qui protégera le peuple contre l'odieuse tyrannie du pouvoir politique et civil ? Il faut donc que le clergé possède, et tout d'abord il convient de réfuter les préjugés révolutionnaires sur l'usage que le clergé fit autrefois de ses richesses ; on lui rendra le droit de posséder, quand on sentira que jamais la fortune ne fut en de meilleures mains, ni qui en firent un meilleur usage. C'est ce que Félicité veut montrer dans les pages suivantes. Je cite le texte partiellement inédit du premier jet dont j'ai retrouvé l'original autographe et manuscrit[1] :

« Les richesses du clergé avoient été longtemps le texte des déclamations d'une philosophie envieuse : elle reprochoit aux ministres d'un Dieu de charité, jusqu'au pain dont ils nourrissoient le pauvre. Car si l'on voyoit quelquefois des prêtres avares et sans entrailles, ces âmes dures étoient peu nombreuses. J'en appele (*sic*) à la multitude d'infortunés qui vivoient presque uniquement des secours que leur prodiguoient en secret tant de pieux ecclésiastiques : *mais on ne regardoit que leurs biens sans en considérer l'emploi. Eux-mêmes ils s'étudioient à dérober aux yeux des hommes leurs abondantes aumônes ; il leur suffisoit qu'elles fussent connues de celui qui a dit* : QUE VOTRE MAIN GAUCHE NE SACHE PAS CE QUE FAIT LA DROITE. Une tendre commisération pour les misères de l'humanité étoit partout le caractère distinctif du clergé catholique, dévoué par état aux œuvres de bienfaisance, et pour ainsi dire consacré à la miséricorde. Existoit-il quelque part une abbaye opulente ? On s'en appercevoit d'abord à l'aisance qui régnoit dans les lieux d'alentour, *quels que fussent d'ailleurs les abus*. Il étoit rare et peut-être inouï que l'indigent n'entrât pas en partage des revenus attachés à ces saintes fondations, qui étoient comme le patrimoine que, dans sa touchante sollicitude, la religion tenoit en réserve pour ceux de ses enfans qu'avoit déshérités la fortune. Qu'on interroge le pauvre, et on saura ce qu'il a gagné aux spoliations qui remirent, comme on parloit alors, en circulation ces richesses oisives. Elles étoient oisives sans doute pour *l'abject* calculateur qui, ne voyant dans l'or qu'un moyen d'acquérir de l'or, suppute froidement ce que peut produire la faim, le froid, la nudité et toutes les angoisses d'un extrême

1. Les passages inédits sont en italiques.

besoin ; engloutit dans ses coffres la substance des malheureux dont il a consommé la ruine, et dévore les familles entières par ses usures homicides[1]. Elles étaient oisives enfin, comme ceux qui les distribuoient étoient eux-mêmes oisifs : que faisoient-ils en effet, ces hommes désœuvrés ? Ils cherchoient de tous côtés des peines pour les adoucir, des pleurs pour les sécher, des douleurs pour les consoler. De l'infect cachot où ils venoient de promettre le pardon au repentir, ils passoient au lit de l'agonisant pour verser dans son cœur à ce moment terrible les joies immortelles d'une espérance qui alloit s'accomplir. Faut-il s'étonner qu'après dix-huit siècles de patience, on se soit lassé de souffrir des êtres si scandaleusement inutiles ?

Quelle que fût au reste l'utilité ou même la nécessité des dotations ecclésiastiques, la politique ne permettoit pas, à l'époque du concordat, de réintégrer le clergé dans des biens qui déjà plusieurs fois avaient changé de possesseurs. Cette raison d'intérêt public porta le Souverain Pontife à en légitimer la rente[2]. *On pourvut*, par des pensions, à la subsistance des ministres chargés de fonctions curiales ; *réduits à l'exact nécessaire et n'ayant rien à attendre de plus, il ne fut pas facile à la plus envenimée malignité de flétrir leur dévouement au quel on ne pouvoit désormais assigner aucun motif humain. Comment calomnier la vertu qui n'a d'autre perspective que la vertu même ?* »

Ce dernier paragraphe a subi à l'impression une correction remarquable ; après avoir laissé subsister le passage où il explique que l'intérêt public porta le Souverain Pontife à légitimer la vente des biens du clergé, Félicité de La Mennais ajoute : « *et provisoirement* il fut pourvu par des pensions à la subsistance des ministres pourvus des fonctions curiales. » L'ultramontanisme de la *Tradition* s'annonce déjà par cet

1. Ai-je besoin de faire remarquer qu'ici même s'amorce, pour la première fois, l'économie politique chrétienne dont *l'Avenir* un jour développera les doctrines ? Les préoccupations charitables de M. de La Mennais père en ont posé les premiers jalons. C'est le libéralisme économique que Félicité flétrit si violemment ici : je ne résiste pas à la tentation de remettre sous les yeux du lecteur cette phrase raturée, mais bien significative, où l'auteur parle des familles que l'usure dévore *en leur ravissant par les ruses odieuses d'une infâme cupidité le champ qui les nourrissoit.*

2. *Réflexions*, éd. de 1814, p. 99.

adverbe *provisoirement*, qui laisse entendre qu'après tout un gouvernement vraiment éclairé eût pu, qu'il eût dû rendre au clergé sinon la totalité de ses biens, du moins la plus grande partie des richesses dont on l'avait dépouillé. L'expression *provisoirement* indique que Félicité de La Mennais attend ce geste de la Restauration, et la jugera par là. L'éloge du *clergé propriétaire* n'a donc qu'un sens : l'Église a possédé des biens, il faut qu'elle en possède de nouveau. A ce prix seulement, elle sera libre dans l'État, et, pouvoir moral indépendant, elle assurera les véritables franchises, la vraie liberté des sujets.

Le fragment s'achève sur l'éloge du Concordat qui mit fin au schisme constitutionnel : « L'extinction du schisme *constitutionnel* fut *encore un des effets* du Concordat. Une sage clémence tempéra la sévérité des peines prononcées par les canons contre ceux qui rompent l'unité. Le pape prit pour modèle en cette occasion la conduite que tinrent ses prédécesseurs lors du schisme des Donatistes : oubliant sa qualité de juge pour se souvenir seulement qu'il était père, il détourna sa vue du passé, n'adressa même aux plus coupables que des paroles de bonté, et conquit par l'indulgence la paix *après la quelle il soupiroit depuis si longtemps*[1] ».

Dans le *Concordat*, Félicité de La Mennais voit donc, à cette époque, le symbole le plus apparent de l'autorité pontificale, de l'infaillibilité du pape, le gage précieux de ces futures victoires qui, rendant au clergé son indépendance avec ses ressources, assureront aux peuples par son entremise la liberté des enfants de Dieu, la véritable liberté.

III

Ce n'était pas l'opinion commune du clergé français de 1814 : et son opposition au Concordat, l'une des formes de son gallicanisme, semble étrangement choquante à Félicité de La Mennais[2]. Le clergé séculier lui paraît tombé trop bas ; il

1. *Réflexions*, éd. de 1814, pp. 99-100. Je cite d'après le ms. — Le texte imprimé donne : « la paix si longtemps désirée. »
2. Blaize, t. I, pp. 159-160.

n'attend plus de salut que des Jésuites : « J'ai dîné avec cinq Pères de la Foi qui vont faire leur noviciat à la Visitation. Il n'y a que les Jésuites qui puissent renouveler la religion en France [1]. »

Or, il est nécessaire qu'elle soit renouvelée dans le sens ultramontain pour que la liberté soit réellement sauvegardée. Voilà pourquoi Félicité demande pour les évêques la liberté de réunion : « Je conçois qu'on redoute la liberté politique après la fatale expérience que nous en avons faite. Mais un concile n'est pas un club, des évêques ne sont pas des démagogues. Une institution purement religieuse qui a existé pendant dix-huit siècles sous tant de gouvernemens divers, ne sauroit inspirer de défiance raisonnable à un monarque qui n'a pas le secret dessein d'envahir l'autorité spirituelle ». Telle est la rédaction du premier jet manuscrit ; on la trouve encore dans l'édition de 1814. En 1819, Félicité de La Mennais substituera « *qui n'aurait pas* » à « *qui n'a pas* le secret dessein [2] ». La nuance est sensible : *qui n'a pas* est la constatation d'un fait ; qui *n'aurait pas* exprime un soupçon. Entre les deux rédactions l'auteur, éclairé par les événements, aura fait un pas de plus vers l'opposition.

Maintenant, il part de ce point de vue ultramontain et libéral : il l'affirme et le développe dans ses publications de cette époque. Et c'est pour cela qu'elles sont vraiment la monnaie de la *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques.*

* * *

Toute incursion du pouvoir politique et civil dans le domaine de la conscience est un empiètement sur les droits de l'Eglise, dont elle est l'inaliénable domaine, et par conséquent sur les droits moraux des peuples : elle est une oppression des âmes, une violation de leur liberté, un impudent attentat à ce qui leur est dû. Or, quel abus de pouvoir plus évident, que celui par lequel l'Etat prétend se charger de l'éducation des enfants ? Cette formation des âmes appartient de droit à l'Église. Félicité de La Mennais attend donc

1. Blaize, t. I, p. 161, Paris, 23 juillet, 1814.
2. Feugère (*Lamennais avant l'Essai sur l'Indifférence*), qui a donné dans son livre pp. 90-99 une comparaison des deux textes de 1809 et 1814, a confondu souvent le texte de 1814 avec celui de 1819, et en particulier ici.

du gouvernement royal restauré la suppression pure et simple du régime universitaire institué par Napoléon. Et, pour obtenir cette suppression qu'il désire, sans laquelle il ne verra plus dans Louis XVIII que le médiocre continuateur de la tyrannie impériale, six mois à peine après la rentrée des Bourbons, il lance un violent pamphlet contre l'*Université Impériale*. Picot n'a pas voulu le publier ; il paraît sous forme de brochure, et Girard ne le débite qu'en tremblant. Il est, gémit Félicité, « d'une timidité sans égale. »

L'auteur y satisfaisait ardemment ses rancunes contre le régime déchu, ce régime qui avait ruiné sa famille : « des impôts excessifs, levés arbitrairement, épuisaient les dernières ressources du riche comme du pauvre » ; contre ce régime qui avait détruit l'école ecclésiastique de Saint-Malo : l'Université avait servi d'arme contre elle ; on n'a pas oublié les terrifiantes visites des inspecteurs, « ces Attilas du monde des écoles ». Les impressions de Félicité sont vives encore ; l'Université, dans l'esprit de Napoléon, était un instrument de tyrannie, un moyen sûr de plier complètement la nation « au despotisme militaire », en substituant à « la religion, qui instruit l'homme de ses devoirs, un culte politique qui les lui fit oublier », et à « l'honneur, le fanatisme de la fortune », puis qu'on ne permettrait qu'à quelques privilégiés de la fortune « de s'élever jusqu'à la barbarie savante ». Aux autres, l'ignorance fut « ordonnée sous peine d'amende ou de prison ». Car « l'instruction fut rigoureusement interdite à tout enfant qui n'appartenoit pas à des parens riches... La charité même n'eut pas la liberté d'ouvrir des écoles gratuites, à moins de payer un impôt sur ses propres aumônes ». Et voici quelques souvenirs vivants de Saint-Malo à ce sujet : « Qu'arrivoit-il de là ? Que dans l'impossibilité où se trouvoient une foule de familles honnêtes d'acquitter ces iniques impôts, on employoit tous les moyens de les y soustraire, on présentoit des listes inexactes, on composoit avec sa propre délicatesse, pour ne pas manquer aux saints devoirs de l'humanité. Heureux quand une visite imprévue, en trahissant le nombre réel des élèves, ne vous exposoit pas à des amendes énormes ou à une suppression ruineuse ! J'ai vu, dans une occasion semblable, les inspecteurs entrer par une porte, tandis que les écoliers sortoient par la fenêtre opposée. Ces

innocentes créatures longtemps après trembloient encore d'avoir été surprises un *Rudiment* à la main[1]. »

Le souvenir de ces émotions contribue à animer le pamphlétaire contre « Bonaparte », en même temps que la pensée « de ces rapides variations dans la politique qui désoloient et écrasoient le commerce[2] ». C'est le cadre de la brochure; passons au fond maintenant.

Les lycées étaient des casernes, et l'empereur n'avait d'autre vue que d'y former des soldats. L'organisation des Facultés de théologie, « en mettant l'enseignement entre les mains de professeurs nommés par le prince, dépouille les évêques d'un droit sacré qu'ils tiennent de Dieu même, et livre la doctrine et la foi à la discrétion du Gouvernement[3] ». Par cette mesure renouvelée du Joséphisme, l'empereur voulait « s'emparer de l'éducation ecclésiastique, corrompre le ministère dans sa source, et faciliter le schisme[4] ». Qu'on juge, d'après de telles intentions, de ce que pouvait être l'éducation religieuse dans les lycées. C'est *l'indifférence religieuse* qu'on y installe sous le nom de religion : « D'après les lois de l'Université, les *préceptes* de la religion catholique doivent être la base de l'éducation. Mais qu'est-ce que les préceptes de la religion catholique, sinon la morale de l'Évangile, qui appartient également à toutes les sectes chrétiennes? On exclut donc le dogme par ce seul mot, et l'on proclama l'indifférence des religions, ou le déisme, *qui n'est*, dit Bossuet, *qu'un athéisme déguisé*[5]. » On obligea les élèves des écoles libres, seuls instruits réellement « dans la religion catholique sans distinction de préceptes et de dogmes[6] », à suivre les cours des lycées — et, comme si cela ne suffisait pas, de nombreuses écoles ecclésiastiques qui avaient résisté au choc furent encore fermées. Dans les lycées, les aumôniers mal secondés ne connaissent que dégoûts et outrages; ici, l'on fait assister les élèves à la messe par députation; là, tout le lycée, le proviseur en tête, communie à jour fixe, et reçoit « le corps d'un Dieu

1. *Mélanges religieux et philosophiques*, Paris, Tournachon et Seguin, in-8, 1819 (1er *Mélanges*), p. 381.
2. *Ibid.*, p. 385.
3. *Ibid.*, p. 387.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, pp. 387-388.
6. *Ibid.*, p. 388,

sur cette même langue qui la veille prêchoit l'athéisme[1] ». S'agit-il des mœurs? Elles sont horribles. « Jamais dépravation précoce n'offrit de spectacle plus hideux[2]. » Quant à l'enseignement, ses objets sont toujours les langues latine et grecque et les mathématiques. L'enseignement des mathématiques a même été perfectionné, mais c'est aux dépens de l'enseignement des lettres. Un autre défaut de l'enseignement universitaire tient au recrutement de son personnel : « Des maîtres salariés, dont l'argent est l'unique mobile, ne sauroient porter dans l'exercice de leurs fonctions cette constance de soins, cette opiniâtreté de zèle qui seule triomphe de l'indolence et de la légèreté des enfants : il n'y a que la religion, que la conscience, qui puissent obtenir de l'homme ce dévouement absolu à des devoirs bien plus pénibles qu'on ne le pense[3] ». Surtout, ce qui tue les études dans l'Université, c'est « l'indiscipline, fruit de l'irréligion et de l'immoralité ». Ne s'est-on pas privé du seul frein qui pouvait contenir « des jeunes gens volages, ardens, emportés » ? Les punitions militaires de l'Université, ses prisons et ses cachots n'empêchent pas « l'insubordination toujours croissante... L'histoire des insurrections des Lycées seroit tout à la fois effrayante et risible[4] ».

Ce sont là d'énormes excès, auxquels « la main paternelle du gouvernement » doit apporter le « remède convenable ». Mais ne nous y trompons pas : il ne s'agit pas d'un mal momentané, partiel, ni d'une réforme qui le guérirait : « c'est un désordre universel, un vice radical, une plaie horrible, dégoûtante, qui couvre et dévore le corps entier de l'Université[5] ». Aussi, la question n'est pas de la guérir ; elle ne peut être que de la supprimer.

D'abord, elle ne vit que par « le plus inique et le plus vexatoire des impôts... Par cela seul qu'elle est oppressive pour les familles, et pour les peuples une charge inutile, l'arrêt de l'Université sous un roi bon, sous un roi juste est prononcé...[6] »

1. *Mélanges religieux*, p. 389.
2. *Ibid.*, p. 390.
3. *Ibid.*, p. 392. Nous surprenons encore ici la trace du dégoût de Félicité de La Mennais pour les fonctions de professeur qu'il avait quelque temps remplies.
4. *Ibid.*, p. 394.
5. *Ibid.*, p. 395.
6. *Ibid.*, pp. 395-396.

L'expérience condamne donc l'Université ; mais la raison la proscrit encore plus fortement : elle montre que l'Université ne pourra jamais s'améliorer au point de devenir tolérable. La plupart de ses professeurs actuels inspirent une défiance fondée ; si elle les garde, elle perpétue le désordre ; si elle les renvoie, comment les remplacera-t-elle ? « L'unique moyen qu'elle cesse d'être nuisible est qu'elle cesse d'être[1]. »

Changer quelques règlements, et ne point changer les hommes, c'est pallier le mal sans le guérir. On allègue l'intérêt de sauvegarder l'unité d'enseignement. Mais nulle part cette unité n'existe « moins que dans l'Université, assemblage incohérent d'hommes différents de mœurs, d'habitudes et de principes, de chrétiens et de philosophes, de célibataires et de pères de famille », que sépare « la contrariété des idées et des opinions[2] ? » Il ne suffit pas d'enseigner les mêmes matières pour réaliser l'unité d'esprit.

Mais s'il faut supprimer l'Université, par quoi la remplacera-t-on ? Il n'importe : en admettant même que toute instruction dût tomber avec elle, il vaudrait encore mieux la détruire : « l'ignorance vaut mieux que la corruption[3] ». Du reste on n'est pas réduit à cette alternative ; « il n'y a que les Jésuites qui puissent rétablir la religion en France », Félicité, nous l'avons vu, en est convaincu, c'est à leur concours que la monarchie restaurée doit faire appel : « Le temps viendra bientôt, écrit-il, où, prenant pour exemple ce qui existoit à l'époque de la plus grande splendeur de la France, on aura réellement une éducation publique, propre, sous tous les rapports, à inspirer la confiance, sans charger l'État ou les familles d'une dépense énorme ; on aura un véritable corps enseignant, corps religieux, parce qu'il n'y a point d'unité ni de stabilité sans religion ; corps enfin qu'appellent, depuis bien des années, tous les vœux des hommes impartiaux, et que ses anciens services, si mal récompensés, désignent d'avance au choix du Roi[4]. »

En attendant, c'est la liberté d'enseignement que réclame énergiquement l'auteur : « Qu'on supprime toute entrave,

1. *Mélanges religieux*, etc., pp. 369-397.
2. *Ibid.*, p. 398.
3. *Ibid.*, p. 399.
4. *Ibid.*, pp. 399-400.

qu'on laisse une liberté entière, et l'on verra se former des établissements nombreux, dont l'émulation garantira la bonté. » Il suffira de les placer sous la surveillance des évêques, non pas au point de vue des études, dont l'intérêt des maîtres garantira l'excellence, mais au point de vue des mœurs et de la doctrine[1].

Ainsi, c'est au nom des droits de la conscience que Félicité condamne aujourd'hui l'Université, instrument d'oppression, parce qu'elle met, par l'éducation, la vie morale de la nation sous la dépendance directe du pouvoir politique et civil. L'Église, gardienne de la morale et du dogme, peut seule enseigner; et, en attendant que les portes s'ouvrent de nouveau devant le corps qu'elle a constitué à cet effet, la liberté d'enseignement peut seule assurer le respect de ses droits, qui sont ceux de l'humanité.

*
* *

La véritable liberté, la liberté morale de la nation, qui commande et rend seule possible toutes les autres, n'exige pas seulement que l'Église ait la charge de l'éducation publique ; il faut que son clergé soit véritablement indépendant du pouvoir politique et civil; et il ne peut l'être qu'en devenant propriétaire. Tel est le second article du *programme* de Félicité. Il le défend énergiquement dans des pages qu'il publie le 7 décembre 1814, au t. III de *l'Ami de la Religion et du roi*, sous le titre : *Dotation du Clergé*[3].

L'esquisse de cet article se retrouve dans ses papiers inédits ; et ce premier jet montre bien ses intentions :

Le sort du trône et de la Société même lié au sort de la relig[ion]. Le sort de la relig[ion] lié au sort du clergé.

Il n'y a que les corps qui aient une influence puissante et durable. Or, point de corps sans fixité, point de corps sans indépendance, par conséquent point de corps sans propriété.

Les salaires personnels isolent les hommes et les asservissent. Ce n'est point le corps qu'on salarie, ce sont les individus. De là défaut de considération et existence précaire : la relig[ion], la société deviennent alors précaires comme le clergé même.

Lorsque le corps n'a pas un fonds, dont il puisse répartir les

1. *Mélanges religieux*, etc., p. 400.
2. *L'Ami de la Religion et du Roi*, t. III, n° 60, pp. 113-121, recueilli dans les *Mélanges religieux*, etc, pp. 230-238.

revenus à son gré, mille choses restent à faire faute de moyens suffisans. Etablissemens d'instruc[tion], missions, écrits, pensions, récompenses pour services rendus, etc.., Suppléments à raison des localités.

Moyens de pourvoir à la dotation du clergé [1].

Ainsi, Félicité invoque à l'appui de sa thèse l'intérêt véritable, l'intérêt durable et profond de la société. Cet intérêt, un conseiller d'État de « Buonaparte » le méconnaissait lorsqu'il répondait à quelqu'un qui lui parlait « de la nécessité d'une religion pour maintenir la société », en déclarant que, bien au contraire, les provinces les plus difficiles à gouverner, celles où la levée de la conscription et la perception des impôts éprouvaient des difficultés incroyables, étaient précisément celles où il existait encore de la religion. La facilité de l'administration n'est pas la force de l'État. « Lorsque tout sentiment moral est éteint dans un peuple, lorsqu'il ne connaît plus rien de juste et d'injuste »; quand il est tout entier « concentré dans un abject égoïsme », il fléchit « servilement sous la main qui l'écrase [2] ». L'indifférence même remplace jusqu'aux affections de famille ; et sans doute « de pareils hommes sont aisés à conduire, quand on dispose des baïonnettes, et que l'empire victorieux n'est point menacé sur son territoire. Mais dans les calamités, dans les revers, lorsqu'un effort énergique, un généreux dévouement peut seul sauver l'État, lorsqu'il s'agit de mourir volontairement pour son roi et pour sa patrie, c'est alors que se fait sentir l'influence des doctrines diverses, et qu'on apprend à distinguer un peuple déiste ou indifférent d'une nation chrétienne [3] ». Une bataille a subjugué la Prusse, et trente victoires n'ont pas courbé l'Espagne : « Une armée était-elle anéantie ! A l'instant il en renaissoit une autre, créée soudain par les mots puissans de justice et de religion [4] ». De *justice*, remarquez-le bien, c'est-à-dire de respect et de droit, de véritable liberté. La religion fut l'âme de cette résistance, et, par conséquent, elle affranchit l'Europe du joug écrasant qui l'opprimait.

Au nom de la vie intérieure, de cette vie de l'âme, seul

1. Inédit.
2. *Mélanges religieux*, etc., pp. 230-231.
3. *Ibid.*, p. 231.
4. *Ibid.*, p. 232.

gage de vraie liberté, Félicité réclame pour la religion l'indépendance, source de la vie morale qui est l'âme de la société : « Sans religion, point d'esprit national durable, point de fidélité au souverain, point d'amour du pays natal, en un mot, point de société. Mais la religion ne sauroit se perpétuer sans ministère, et son sort est lié au sort du clergé[1]. »

Le clergé doit donc être indépendant ; et comment le serait-il, s'il ne formait pas un corps dont la considération et la puissance rejaillît sur chacun de ses membres[2] ? Comment le serait-il surtout, s'il n'était pas propriétaire ? « Sans propriété les corps comme les individus, ne possèdent qu'un pouvoir emprunté, qu'une existence précaire, et subsistent ou meurent à la volonté de celui qui les paye. Tel est le motif politique de la dotation du clergé...[3] » Aussi lorsqu'en 1790, la philosophie triomphante résolut d'abolir la religion, elle commença par dépouiller le clergé de ses biens. « Buonaparte » voulait « une religion qui fût esclave, comme tout le reste. Que fit-il ? Il isola les membres du clergé, appliqua toute son attention à empêcher qu'ils ne fissent corps, et les assimila aux employés de toute espèce, qui vivoient de ses salaires. Les évêques reçurent, mois par mois, leur solde, comme les gendarmes : leur subsistance, comme celle des curés, dépendit des chances politiques, de l'état du trésor, et des caprices du maître : les autres ministres, réduits à l'aumône, n'eurent d'autre ressource que la charité des fidèles[4] ».

La Restauration donnera-t-elle à chaque prêtre une pension suffisante ? Cette mesure ne suffirait pas encore. Mille charges doivent peser sur le clergé : établissements d'instruction pour les futurs prêtres, à fonder et à entretenir, compagnies de missionnaires à organiser pour renouveler la foi et réformer les mœurs, temples à réparer, entretenir et décorer, culture des sciences ecclésiastiques à encourager, propagande à faire par le livre. « A moins que le clergé n'ait un fonds dont il puisse répartir les revenus, mille choses essentielles resteront toujours à faire[5] ». Il faut donc qu'il possède, car « comment opérer ces diverses sortes de bien,

1. *Mélanges religieux*, etc., p. 232.
2. *Ibid.*, p. 234.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* pp. 234-235.
5. *Ibid.*, p. 235.

tant que clergé sera sans dotation? Sans doute on ne peut lui rendre entièrement celle qu'il possédoit il y a vingt années; mais quelle raison empêcheroit de lui restituer, en déduction de ce que le trésor lui paye annuellement, la portion de ses anciennes propriétés qui a été réunie au domaine public? Ne seroit-ce pas, à la fois, un acte de justice et de sagesse? de sagesse, nous l'avons prouvé, de justice, puisque rien au monde ne sauroit excuser une semblable spoliation, dans son origine. Nous ajouterons que ce seroit encore une mesure très politique; car si on consacre par le fait l'inviolabilité des donations, les donations se multiplieront, et l'État, au bout d'un certain temps, sera déchargé des frais du culte... Un corps propriétaire est une famille de plus dans l'État, dont elle augmente les ressources. Ses revenus deviennent le patrimoine commun de toutes les autres familles[1]... »

L'article finissait sur ces lignes, qui n'ont pas été recueillies plus tard, et qu'on lit seulement dans *l'Ami de la Religion* : « En attendant que l'Église soit dotée en propriétés foncières, nous croyons qu'il y auroit un moyen facile, sans accroître la charge de l'État, de soustraire le clergé à l'humiliation d'être salarié comme une troupe de manœuvres ; mais ce n'est pas ici le lieu de développer un plan qui exige d'être mûri avec beaucoup de réflexion, et qui doit avoir été jugé par le gouvernement, avant d'être soumis à une discussion publique[2]. »

Quel qu'ait été ce plan, dont je ne retrouve pas trace dans les œuvres de Félicité, son idée maîtresse d'affranchir le clergé et par lui la nation, en rendant l'Église, comme autrefois, maîtresse de l'éducation et propriétaire de biens qui lui appartiendraient en propre, n'en demeure pas moins exprimée : elle se subordonne, comme l'ultramontanisme de La Mennais, au besoin de la liberté.

*
* *

Cette liberté des enfants de Dieu, que le christianisme, que la vérité a affranchis, repose tout entière, ne l'oublions pas, sur Pierre et ses successeurs. C'est à eux que le Christ en a confié la garde, et Dieu leur a promis qu'il serait toujours

1. *Mélanges religieux*, etc., p. 237.
2. *Ibid.*, n° 60, p. 120.

avec eux. Aussi, le plus grand des miracles, après l'établissement du Christianisme, c'est, à travers les vicissitudes des temps, cette assistance divine, visible aux seuls yeux du chrétien, mais éclatante pour lui, par laquelle il s'est conservé. Déjà, dans ses conférences de 1806, l'abbé Frayssinous avait éloquemment montré qu'en vain les ennemis de l'Église s'acharnent à lui disputer l'authenticité des miracles : s'ils ont raison, ils ne font que rendre encore plus étonnant le miracle toujours subsistant et toujours visible de l'établissement et de la conservation du Christianisme. Félicité n'a pas oublié l'argument ; il l'applique à la chaire de Pierre, et voit dans les événements contemporains la preuve de cette assistance qui ne fait jamais défaut au Saint-Siège au milieu des plus dures épreuves. Tel est le sens, telle est l'intention de l'article intitulé *Considérations sur le Pontificat de Pie VII*[1] ; Dieu lui-même soutient de son bras, s'il chancelle, l'immuable fondement de l'unité, de la liberté des Chrétiens. Après avoir résumé les combats et les victoires de l'Église à travers les âges, l'auteur s'écrie : « Cependant de nouvelles épreuves lui étoient réservées dans les derniers temps. L'enfer convaincu enfin que ses portes ne prévaudraient point contre elle, à moins qu'il ne parvînt à ébranler *la pierre*, sur laquelle elle repose, réunit tous ses efforts contre cette pierre fondamentale. Rassemblant, pour ainsi parler, ses phalanges, il les dirigea contre le boulevard élevé par Dieu même pour être la sauvegarde de l'Église. La puissance pontificale devint l'objet des attaques de toutes les sectes conjurées, qui virent leur triomphe commun dans le renversement du siège *d'où toutes les hérésies ont reçu le coup mortel* (Bossuet) : effroyable coalition dont la haine étoit le lien, et l'anarchie le but monstrueux.

« Les ennemis de l'Église crurent le succès de leurs desseins presque assuré à la mort de Pie VI, et en effet, tout alors devoit faire craindre que la succession des Pontifes Romains ne fût interrompue. Le directoire exécutif, qui, depuis plusieurs années, poursuivoit, avec un acharnement si philosophique, le successeur de saint Pierre, sembloit n'avoir rien tant à cœur que de consommer la ruine de son auto-

1. *L'Ami de la Religion et du Roi*, t. III, n° 62, pp. 145-151, signé F. L. M. 17 décembre 1814. Non recueilli.

rité ; et de faire disparoître jusqu'aux traces de son existence. Les armées françaises, instrument passif entre les mains des Pentarques, concouroient, avec une force en apparence irrésistible, à l'exécution de leur plan. Mais déjà l'arrêt est parti du ciel : le moment où tout espoir paroissoit éteint, est celui que Dieu choisit pour le triomphe de son épouse. Ces formidables légions, qui menaçoient d'envahir l'Europe entière, dispersées soudain comme la poudre que le vent emporte, s'étonnent de ces revers nouveaux pour elles, et se sentant frappées par un bras plus puissant que le bras de l'homme, cèdent sans humiliation une victoire qu'un pouvoir surhumain pouvoit seul leur arracher.

« Libre à l'instant précis où il falloit qu'il le fût, le Sacré Collège s'assemble à Venise, où les cardinaux, dispersés par les orages, s'étoient rendus de toutes parts. La Providence sembloit les y avoir conduits par la main. Elle avoit armé, pour protéger leur route, tous les anciens ennemis du Saint-Siège, les protestans, les Grecs, et jusqu'aux Musulmans. Leurs troupes ne sembloient avoir été portées en avant que pour maintenir la tranquillité du conclave. C'étoit là leur mission. On eût dit qu'elles n'en avoient pas d'autre, et, l'élection faite, on les vit reculer de nouveau. L'Italie n'avoit plus besoin de leur présence. Dieu avoit fait son œuvre. Il avoit donné un successeur à Pie VI. Il avoit placé sur la chaire apostolique le Pontife le plus digne de l'occuper[1]. »

La suite de l'article montre le retour de Bonaparte, la façon dont il s'empare du pouvoir, ses premiers actes, et la situation malheureuse de l'Église de France et d'Italie à cette époque, situation telle que douze années de persécutions y auraient définitivement renversé la foi. C'est ici que s'arrête la publication dans *l'Ami de la Religion*. Il n'est pas malaisé, du reste, de suppléer à cette lacune, et d'imaginer comment Félicité, d'après les notes fournies par Jean-Marie[2], envisageait la suite des événements sous le Pontificat de Pie VII. Il devait montrer dans le *Concordat*, le doigt de la Providence intervenant à point nommé pour sauver la religion en France ; et, par l'exercice souverain de sa pleine

1. *L'Ami de la Religion et du Roi*, t. III, pp. 147-149.
2. V. *supra*, p. 453. On se rappelle la lettre où Féli demande à son frère de continuer à rassembler des notes qu'il utilisera sur le Pontificat de Pie VII.

autorité, dont le Pape dut user pour obtenir la démission des évêques titulaires, ou passer outre à leur refus, l'autorité de la Chaire de saint Pierre affirmée en même temps qu'affermie d'une manière éclatante. Ainsi, Napoléon fut l'instrument de la Providence quand, par ses actes, il rendit possible l'affirmation de cette autorité infaillible du Pape qui s'élève au-dessus de tout. Et plus tard, en se heurtant contre cette autorité dont il ne put vaincre la patiente et douce résistance, il ne fut pas moins l'instrument de Dieu : puisqu'il montra clairement aux évêques, au Clergé, aux fidèles que le Saint-Siège était seul capable de protéger contre les entreprises du pouvoir politique et civil leur liberté spirituelle, fondement assuré de toutes les autres libertés. Voilà ce que Félicité disait, assurément, dans la suite de l'article, laquelle n'a pas paru dans l'*Ami de la Religion* : ne l'avait-il pas déjà proclamé dans les additions qu'il venait de faire aux *Réflexions sur l'état de l'Église* ? et l'on s'explique assez que le gallican Picot se soit refusé à l'insérer.

Un clergé indépendant sous un Pape infaillible et maître incontesté dans l'Eglise, tel est le programme dont Félicité développe dans tous ces articles les aspects différents : car ce pouvoir moral, les événements qui se sont récemment déroulés l'ont prouvé, peut seul sauvegarder la liberté contre la tyrannie du pouvoir politique, pourvu qu'il soit indépendant. Les conditions de son indépendance sont donc les gages de la liberté des peuples. Prétendre les affranchir des obligations religieuses, ou de certaines de ces obligations, c'est donc en réalité les asservir. Déclarer par exemple avec Ambroise Rendu que le sacrement n'est pas nécessaire à la validité du mariage, que le mariage est dans son essence un acte purement civil, c'est réellement courber le peuple sous un joug oppressif, c'est sacrifier la vie de son âme : « Et la loi civile qui consacreroit cette désobéissance, que seroit-elle autre chose qu'une protestation toujours subsistante contre le dogme, une invitation faite au peuple de renoncer à sa foi[1] ? » Mais, encore une fois, pour que le clergé soit en mesure de résister à de tels abus, pour qu'il puisse maintenir dans son intégrité, en face des perpétuels efforts du pouvoir civil pour empiéter sur eux, les droits inaliéna-

1. *Mélanges*, p. 271.

bles de la conscience et de la morale, il faut qu'il soit indépendant, et c'est pourquoi Félicité s'efforce de le délivrer de toutes les entraves dont il voit que le pouvoir civil l'a depuis des siècles chargé. Telle est encore la signification de l'article publié le 23 janvier 1815 dans *l'Ami de la Religion et du Roi*, sous le titre : *Du droit de joyeux avènement*. Il entrevoit comme une éventualité possible, que ce droit soit rétabli, et s'empresse de prévenir le danger [1], en s'efforçant d'établir que le prétendu droit de joyeux avènement n'était à l'origine et n'a jamais été depuis « *qu'une concession du clergé* [2] ». D'où suit que pour le rétablir, il faudrait qu'un accord intervînt entre le pape et le roi. « Après l'entier renversement de tous les pouvoirs, lorsque l'ordre commence à renaître, les deux puissances doivent rentrer en possession chacune de ce qui lui appartient, sans passer cette limite fixée par la nature même des choses. On sait maintenant où conduisent les systèmes d'usurpation, et tout acte qui viole l'indépendance de la juridiction spirituelle, ébranle les fondements de l'autorité royale bien plus encore qu'il n'en étend l'exercice [3]. » Cette indépendance du clergé sur laquelle repose la liberté des peuples, fait aussi la sécurité du pouvoir politique et civil aux yeux de Félicité, puisque seul le pouvoir moral confère ses droits au pouvoir politique ; tout empiètement de celui-ci sur celui-là conduit aux révolutions. Mais de tels périls ne sont plus à redouter, ajoute-

1. « Dans un moment où l'on s'occupe de réorganiser l'Église de France et, en quelque sorte, de la constituer de nouveau, écrit-il, il est utile de jeter un coup d'œil sur ses anciennes institutions, ses anciens usages, et de chercher parmi les débris de ce grand édifice les matériaux qui doivent servir à sa reconstruction. Mais pour faire un choix si important, pour distinguer avec certitude les règles de discipline qu'il sera convenable de maintenir ou de renouveler, de certaines coutumes introduites par le temps, et qu'il est difficile de concilier avec les vrais principes du gouvernement de l'Église, il est indispensable de soumettre et ces coutumes et ces règles à un examen approfondi, en se dégageant de l'influence des préjugés, et s'environnant, tout à la fois, des lumières de la raison et des conseils de l'expérience. C'est ce que nous avons essayé de faire au sujet du droit qu'on appelle *de joyeux avènement* : et qu'on ne nous reproche pas de nous attacher d'abord à un objet d'une importance trop médiocre ; *rien n'est indifférent de ce qui tient à l'indépendance du ministère.* » (*L'Ami de la Religion*, t. III, p. 337.)

2. *L'Ami de la Religion*, etc., t. III, p. 339. Cf. *Ibid.*, p. 342 : « L'unique fondement solide sur lequel puisse reposer le *droit de joyeux avènement* est la concession de l'Église. »

3. *Ibid.*, p. 344.

t-il, « sous le monarque qui nous gouverne : sa magnanime modération n'est pas moins connue que sa religion et sa piété, et Dieu le réservoit à la France pour lui faire connoître, après tant de désastres, la différence qui existe entre la violence qui renverse, et la sagesse qui édifie. En posant lui-même des bornes à son autorité dans l'ordre politique, il a donné à l'Église l'assurance certaine que jamais il n'envahiroit une autorité qui n'est pas la sienne, et qui la protège et l'affermit d'autant plus puissamment qu'elle est plus indépendante[1] ».

La liberté que son père et son oncle — que lui-même, séduit quelque temps — ont demandée au jeu des institutions politiques, et dont l'expérience révolutionnaire, avec l'aventure impériale, ont dégoûté son entourage, il la demande, lui, continuateur de la tradition et de l'expérience familiale, à l'indépendance absolue d'un pouvoir moral, le pouvoir religieux, en face du pouvoir politique et civil.

Un coup de tonnerre lui répond.

1. *L'Ami de la Religion*, etc., t. III, p. 346.

CHAPITRE IV

L'EXILÉ (1815)

I. Les étapes de l'exil : Guernesey, Londres, Kensington. — II. Prosélytisme catholique : *Les lettres à un Anglais sur le Protestantisme.* — III. Les tourments de l'apôtre : le combat entre la terre et Dieu. Décision de l'abbé Carron.

I

L'article sur le droit de joyeux avènement avait paru en janvier 1815. Le 26 février suivant, après avoir signalé Rennes comme « un centre très actif de Jacobinisme », Félicité de La Mennais écrivait à sa sœur Marie :

Ce qui fait ma joie au fond de nos bois, c'est d'être aussi loin que possible de toutes ces scènes tumultueuses. J'entends gronder au loin les passions humaines, et si ce bruit ne m'endort pas, au moins il ne me réveille jamais. Je vis avec les morts, et je les trouve, pour la plupart, de meilleure compagnie que les vivants. Ajoutez à cela la liberté, l'indépendance, et dites-moi si vous connaissez quelque chose de mieux. Si quelquefois certaines privations me rappellent qu'un revenu de 4 ou 500 francs est un peu borné, je songe à tant d'autres qui se contentent de moins : je me représente tous les soucis, toute la gêne, tous les travaux auxquels il faudrait se soumettre pour acquérir davantage, et je me console, et je remercie la Providence de ce qu'elle me refuse autant que de ce qu'elle m'accorde. Voilà ma philosophie[1].

1. Forgues, *Œuvres posthumes de F. Lamennais, Correspondance*, t. I. *Notes et Souvenirs*, pp. IX-X.

Il n'en est point de plus sensée. Mais est-il vraiment aussi résigné qu'il le proclame, au fond de ses bois? Après tant d'échecs répétés, exclu de l'autel, exclu de la fortune, exclu — du moins il le croit — du succès littéraire; son désir de liberté menacé par l'attitude déjà pressentie du pouvoir, il n'est pas téméraire de supposer qu'il se vante un peu, et qu'il cherche, par la pensée, à d'autres moments, une issue.

Le retour de Napoléon, le 20 mars, lui parut sans doute un geste décisif de la Providence. Compromis par les passages virulents de la *Tradition* et de l'article sur *l'Université impériale*, il estima plus prudent de quitter la France[1]. Revenant donc sur un projet esquissé quinze années plus tôt, et caressé tout récemment encore, alors qu'il déclarait que si le despotisme reparaissait en France, il la quitterait en secouant la poussière de ses pieds, il prend aussitôt la résolution de passer aux colonies pour y tenter la fortune[2].

Ainsi, dans ce brusque départ, on peut découvrir le geste excédé de l'homme qui, contrarié par le sort dans toutes les voies qu'il a tentées, et les voyant toutes fermées devant lui, prend une résolution extrême, et voudrait, en se dégageant tout à fait du passé, commencer une vie nouvelle. Qui de nous, en ses heures découragées, n'a rêvé de tout laisser, de tout quitter, d'aller loin, très loin, et de se refaire une existence neuve en des régions inconnues, que l'imagination pare à son gré des plus séduisantes couleurs? Sans doute, un pareil sentiment ne fut point étranger au départ de Félicité. Mais d'autres sont intervenus; et le premier, c'est la prudence. Comment l'Empereur qui, quelques années plus tôt, faisait fusiller le libraire Palm, de Nuremberg, traiterait-il l'auteur

1. Jean-Marie était aussi compromis par un mandement publié le 13 janvier 1815, après la mort de Mgr Caffarelli, évêque de Saint-Brieuc (Cf. Ropartz, p. 177). Le départ de Félicité fut probablement concerté avec lui, afin de le mettre à l'abri. Quant à la lettre de Jean-Marie à Querret, datée 17 mars, c'est un document qui a toujours été jusqu'ici mal interprété pour n'avoir pas été mis à sa place. Roussel (*Lamennais d'après des documents inédits*, t. I, pp. 64-65) et après lui Feugère (*Lamennais avant l'Essai sur l'Indifférence*, p. 200) l'attribuent à Félicité de La Mennais; l'original que j'ai vu dans les Archives des Frères de l'Instruction chrétienne est de la main et de l'écriture de Jean-Marie; Ropartz (*La vie et les œuvres de Jean-Marie Robert de La Mennais*, pp. 178-179) ne s'y est pas trompé; mais il a rapporté cette lettre, à 1815, tandis qu'elle est manifestement du 17 mars 1814.

2. Forgues, *Œuvres posthumes de F. Lamennais. Correspondance*, t. I, *Notes et Souvenirs*, p. x, 4 avril 1815.

des violentes apostrophes que nous avons lues? Sans doute, il ne disposait pas encore du pouvoir qu'il avait alors; mais n'allait-il pas le retrouver? Le 1er avril précédent, Félicité écrivait donc à Jean cette lettre datée de Saint-Malo :

Je t'annonce, mon cher Jean, une nouvelle qui te surprendra peut-être; lorsque tu recevras cette lettre, je serai parti pour les colonies. Il m'a semblé que, dans les circonstances présentes, l'auteur de la *Tradition* ne pouvait sagement demeurer en France. Comme j'ignore combien de temps durera mon absence, j'ai pris le parti de vendre à Ange tout ce que je possède, afin d'emporter de quoi vivre. (*Précautions contre une confiscation possible; elles prouvent que ses craintes étaient très réelles.*) J'ai mieux aimé lui vendre qu'à un autre, afin que mon bien ne sortît pas de la famille. Je serai obligé de passer par l'Angleterre, n'y ayant point ici de navire prêt à partir pour les colonies. (*C'était donc bien aux colonies, et nullement en Angleterre, qu'il avait tout d'abord l'intention de se rendre : l'Angleterre ne devait être qu'une étape courte et forcée.*) Ce n'est pas sans regrets que je me sépare de vous tous; mais comme je suis le seul qui puisse avoir quelque chose à craindre, j'ai voulu vous épargner des inquiétudes en m'en allant. Puissions-nous un jour nous revoir! c'est le vœu le plus ardent de mon cœur, qui ne cessera jamais de vous aimer, quel que soit le lieu que j'habite. Adieu, mon cher ami; aie soin de ta santé, et ne t'afflige point trop d'une séparation nécessaire. Dieu le veut; ce mot répond à tout, et console de tout. Adieu, encore une fois; je t'embrasse et t'aime de toute la tendresse de mon cœur[1]. »

Retenons bien ces mots si tendres : au moment de rompre — et pour combien de longues années peut-être? — le lien d'habitudes communes et d'une société qui tient de si près à son cœur, ils expriment plus encore que le déchirement qu'il éprouve. Jean a pris sa part de la *Tradition*, et c'est Féli qui se dévoue : « Ma plus grande peine, écrira-t-il de Londres, le 25 avril, à l'abbé Bruté, ma plus grande peine est de laisser le pauvre Jean au milieu de cet épouvantable enfer qu'on nomme la France... Pour moi, sur les instances, et d'après l'avis unanime de nos amis, j'ai pris le parti de me réfugier en ce pays, où j'ignore également combien de temps je resterai et à quoi je m'occuperai. Mon départ, sous plusieurs rapports, est un gage de sûreté pour Jean, et c'est ce qui m'a décidé. Cela lui donne le moyen de désavouer la *Tradition*,

1. Blaize, t. I, pp. 206-207.

qui est en effet mon ouvrage, l'ayant fait en entier sur les textes qu'il avait recueillis[1]. » Dans le désarroi douloureux que lui cause un événement si imprévu, son affection pour Jean le décide à la rude épreuve de la séparation, il se sacrifie pour celui qu'il aime.

Il avait emporté de Saint-Malo une pacotille de toiles que lui avait confiées son beau-frère Ange Blaize. Le 5 avril, sous le nom de Patrick Robertson, il les négocie à Guernesey contre du sucre blanc de la Havane, avec M. Dobrée, correspondant de la maison Blaize[2]. Après cette courte escale, nous le retrouvons, en avril, dans l'intérieur de Londres, ne sachant rien encore de la manière dont il pourra vivre. Enfin, le 3 mai 1815, il a quitté l'intérieur de la cité pour entrer, sans doute comme maître de français ou de mathématiques, dans une pension tenue à Kensington par un Irlandais, M. Morton. La pension comprenait une trentaine d'enfants, la plupart doux et faciles[3].

Dans l'intervalle de son arrivée à Londres au 3 mai, on devine aisément ce qui s'était passé. Félicité avait été trouver l'abbé Carron, qui dirigeait à Kensington un pensionnat pour les filles pauvres des Français émigrés. Le 25 avril il donnait comme adresse à l'un de ses correspondants : M. Carron, Kensington Road, n° 21[4]. L'abbé Carron n'eut pas de peine à le faire renoncer à ses projets d'exil aux colonies : ne valait-il pas mieux attendre les événements, qui pouvaient tourner encore à l'avantage des Bourbons ? Il adressa donc son protégé à cette grande dame anglaise, Mrs Jerningham, qui cherchait un précepteur pour ses enfants et qui, s'il faut en croire la légende, l'éconduisit sur sa mine chétive en déclarant qu'il avait l'air trop bête[5]. C'est sans doute après ce premier échec que Félicité de La Mennais entra chez Mr. Morton.

Combien de temps exactement y passa-t-il ? Quelle y fut au juste sa situation ? Nous savons seulement qu'à dater du

1. Gournerie, pp. 94-95.
2. Blaize, t. I, p. 207-208.
3. *Ibid.*, p. 209.
4. Gournerie, pp. 96-97.
5. *Étude et notice biographique sur l'abbé F. de La Mennais*, par Edmond Robinet, Paris, Daubrée, 1835, p. 16 ; Forgues, *Œuvres posthumes*, etc., t. I, p. xi ; et *Vie de l'abbé Carron*, par un Bénédictin de la congrégation de France, Paris, Douniol, 1866, in-8, p. 551, note.

1er juillet 1815, il put y jouir pendant un mois d'une société qui lui fut très agréable, celle du neveu de l'abbé Carron[1]. Nous n'ignorons pas non plus qu'il y fut entouré d'égards et de prévenances qui semblent l'avoir très vivement touché. Il n'est pas douteux en effet que les deux lettres si importantes écrites à cette époque, et publiées par Blaize sous le titre de *Lettres à un Anglais sur le Protestantisme*[2] soient adressées à M. Morton, et non pas, comme l'éditeur l'avait à tort supposé, à Henry Moorman. Celui-ci ayant alors treize ans, on comprendrait mal qu'elles eussent été écrites pour un enfant si jeune; et, d'autre part, comment les remerciements chaleureux par lesquels s'ouvre la première de ces deux lettres s'adresseraient-ils au futur apprenti « chemist[3] », dont les parents consentaient à ce qu'il vînt en France et embrassât la religion catholique, « pourvu qu'au moyen de cette légère circonstance, ils fussent délivrés des frais de son éducation[4]? » Ils étaient destinés à quelqu'un dont Félicité de La Mennais était l'hôte reconnaissant; et je ne vois que M. Morton qui fût en situation de les recevoir, d'autant plus que le texte autographe des brouillons manuscrits de ces deux lettres, que j'ai sous les yeux, nous apprend que le nom du destinataire commençait par la lettre M.

Le 25 avril précédent, récemment débarqué à Londres et tout dépaysé encore, Félicité de La Mennais écrivait à l'abbé Bruté : « *Je suis dans un grand isolement.* Dieu seul! Oh! priez-le qu'il mette ce mot bien avant dans mon cœur. Je pense à vous souvent, c'est une de mes consolations. Cher ami, peut-être ne nous reverrons-nous que dans l'éternité. Ah! que n'y sommes-nous déjà! que n'avons-nous entièrement traversé ce marais infect et fangeux qu'on appelle la vie. *Adhuc modicum, non sicut ego volo, sed sicut tu.* Je ne veux plus avoir de volonté quelconque[5]. » Il s'inquiète ensuite de la santé de Teysseyre : « Et lui aussi, je l'ai quitté : *je suis seul, bien seul;* mais on trouve Dieu partout, et partout il nous doit suffire[6]. »

1. Blaize, t. I. pp. 210-211.
2. *Ibid.*, p. 222.
3. Forgues, *Œuvres posthumes*, etc., p. xvii.
4. Blaize, t. I, pp. 222-223.
5. Gournerie, p. 96.
6. *Ibid.*

Depuis quatre ans nous n'avions entendu de tels accents. Ils dénoncent un trouble moral profond, et dans ce désarroi, dans cet abandon, un retour de l'âme vers Celui à qui, depuis ses douloureux échecs, elle avait cessé d'aspirer.

Il n'y est pas revenu tout de suite, et même il dut incliner quelque temps vers des voies moins heureuses et moins pures : l'abbé Carron l'a sauvé : « Sans lui, je me serais perdu vraisemblablement [1] », écrira-t-il plus tard. Mais en même temps, avec quelle angoisse, jeté sur une côte étrangère, ce faible cœur, à l'instant même où il proclame la nécessité de vivre désormais en Dieu seul, cherche cependant son appui du côté de l'humanité ! Jean-Marie le rejoindra-t-il ? Quel nouveau sujet de tristesse à songer qu'il a quitté Teysseyre ! « *Je suis seul, bien seul* [2] », tel est son cri désespéré.

L'on peut mesurer à ces plaintes la reconnaissance dont il se sentit pénétré pour l'hôte qui, sur la recommandation de M. Carron, l'accueillit si bien qu'il en fit tout de suite son ami. Il lui écrit, le 24 mai 1815, moins d'un mois après son entrée chez lui : « Je voudrois avant tout vous exprimer, cher M. M., à quel point je suis touché des bontés sans nombre dont vous comblez un pauvre étranger, qui ne sauroit vous offrir en retour qu'une stérile reconnaissance, et un attachement qui, loin de l'acquitter envers vous, ne fait qu'accroître sa dette, puisqu'il trouve dans ce sentiment qui le lie à vous pour jamais, une des plus douces consolations de son exil.

Oh ! si vous saviez combien je bénis chaque jour cette adorable Providence, qui me réservait, au delà des mers un ami [si bon, si plein de délicatesse et de candeur, et] si digne [à tous égards] d'être aimé ! [Je sens, je vous l'avoue, une grande joie en songeant que je ne pourrois jamais m'acquitter de ce que je vous dois, et qu'en suivant le penchant de mon cœur, je ne fais que remplir un devoir [3].]

Parlant des cœurs qui sentent la religion, des cœurs humbles et doux qu'elle appelle, il ajoute, à la fin de la même lettre : « Oui, mon ami, n'en doutez pas, le vôtre est fait pour elle...

1. Blaize, t. I, p. 227.
2. Gournerie, p. 96.
3. Cf. Blaize, t. II, pp. 271-272. Je cite d'après le manuscrit inédit que j'ai sous les yeux. Les mots entre crochets sont barrés dans le ms. et par conséquent inédits. On devine quel sentiment de discrétion lui fit, en se relisant, atténuer l'expression d'une amitié si récente et néanmoins si vive.

Oh, si vous connaissiez le don de Dieu, *si scires donum Dei!* Et pourquoi ne le connaîtriez-vous pas, vous si bon, si modeste, si plein de droiture et de candeur ?... ... Combien je serais heureux de penser que l'amitié qui nous unit sur la terre, nous unira encore éternellement dans le ciel. Oh ! mon ami, mon tendre ami [1] ! » Et, dans la lettre suivante, c'est encore, avec la pénétration de l'esprit et l'intelligence, la candeur et la droiture qu'il loue chez ce nouvel ami [2] pour lequel il s'est pris, lui l'exilé, l'isolé, d'une amitié si ardente et si empressée.

II

Il n'est point indifférent, pour l'avenir de Félicité de La Mennais, qu'il se soit trouvé quelques mois dans l'intimité de cet Irlandais anglican, intelligent et candide, que paraît avoir été M. Morton ; il n'est pas indifférent surtout qu'il se soit déclaré si passionnément son ami. L'amitié, dans cette âme ardente, ne va point sans prosélytisme, et comment se résoudrait-il à ne pas répondre par le don de la vérité, par le don de Dieu, à celui qui le fait participer si généreusement aux dons de la terre et du monde ? C'est ainsi qu'il est amené à faire précisément devant l'abbé Carron — n'oublions pas cet important détail — ses premières armes d'apôtre, ou si l'on préfère, de recruteur pour l'Église dans le camp infidèle.

A vrai dire, il avait eu l'occasion déjà, en Bretagne, de jouer un rôle analogue à l'égard des prisonniers de guerre anglais, enfermés à Saint-Malo même ou dans les forts environnants. Deux lettres, l'une du 1er novembre 1813, l'autre du 26 février 1814, adressées à M. George Watson, prisonnier de guerre, la première à Lamballe, la seconde à la tour Lebat, à Rennes, sont les seuls vestiges qui nous restent d'un apostolat qui sans doute fut beaucoup plus étendu. Mais si ces lettres contiennent des conseils d'une tendresse et d'une onction touchantes, elles ne nous révèlent rien sur les arguments aux-

1. Blaize, t. II, pp. 279-280.
2. *Ibid.*, pp. 280-281.

quels, dans ses controverses religieuses avec les protestants qu'il voulait convertir, Félicité faisait appel. Après avoir loué son correspondant des sentiments de foi, d'humilité de résignation qui respiraient dans la lettre qu'il venait de recevoir de lui, Félicité ajoutait : « Priez Dieu d'achever en vous l'ouvrage qu'il y a commencé avec une bonté si touchante. Remettez-vous tout entier entre ses mains, abandonnez-vous pleinement à ses volontés avec une tendresse ingénue, une vive reconnaissance, et une simplicité de petit enfant qui n'attend rien de ses efforts, mais qui vit tranquille et plein de joie, parce qu'il possède une bonne mère qui lui distribue la nourriture analogue à son âge et à ses forces, au temps et dans la mesure convenables[1] ». Et nous lisons dans la seconde lettre : « Oh ! si nous avions véritablement la foi, ce ne seroit point après une patrie terrestre que notre cœur soupireroit. Tous nos désirs s'élèveroient avec notre espérance vers ce beau ciel où J.-C. nous attend, où son amour nous appelle, pour nous y rassasier à jamais d'une félicité immuable, incorruptible, immortelle récompense de nos faibles travaux, et de quelques larmes peut-être que nous aurons versées ici-bas pour lui. Non, je ne cesserai point de le dire ; cette pensée nous devroit consoler de tout, elle devroit nous animer, non seulement d'une sèche patience, mais d'une véritable joie dans les traverses de la vie[2]. »

Éloquence pressante, insinuante, passionnée ; Félicité jusqu'à présent a su montrer un cœur d'apôtre ; mais, soit que son correspondant ne fût pas de ceux sur lesquels portent les arguments systématiques ; soit que le jeune écrivain ne se fût pas encore rendu maître d'une argumentation de ce genre en faveur de ses croyances, nous n'en avons jusqu'ici rencontré nulle trace. Au contraire le voilà maintenant en présence d'un anglican instruit et qu'il veut convertir ; ce M. Morton, intellectuel, directeur d'école, ne se rendra pas seulement aux appels que l'on vient d'entendre. Avec lui, on doit raisonner : voici l'argumentation que lui propose Félicité.

Il pose avant tout, en tête de sa première lettre, cette formule que Blaize, j'ignore pour quelle cause, a négligé de reproduire ; elle est cependant importante, essentielle à si-

1. Blaize, t. I, p. 131.
2. *Ibid.*, pp. 132-133.

gnaler, non seulement parce qu'elle désigne à l'avance le but vers lequel tend toute la démonstration, mais encore parce qu'elle nous rappelle que Félicité en doit les principes à Bonald, à l'auteur de la *Législation primitive :* la première lettre porte en exergue : « *Décalogue, promulgué comme loi obligatoire, sans l'appui d'aucun raisonnement*[1]. »

Il s'agit de prouver en effet à ce protestant, qu'il n'est rien de plus raisonnable que de soumettre sa raison à l'autorité religieuse. Et l'on part, pour le démontrer, des principes qu'a posés Bonald :

« *Dieu ayant créé l'homme, et l'ayant créé raisonnable, il existe entre l'homme et D[ieu] des rapports nécessaires*[2]. »

Félicité prend avec raison pour base de la discussion ce dont son adversaire, qui est chrétien, convient avec lui. Il admet la création ; il s'agit de le conduire de cet aveu, au catholicisme.

« *Tout rapport entre les êtres dérive nécessairement de leur nature ; car s'il n'en dérivoit pas, il leur seroit donc étranger : ce ne seroit donc pas un rapport, ce ne seroit rien*[3]. »

N'oublions pas ici le sens du mot *nature* chez Bonald : la nature d'un être est ce qui lui est nécessaire, ce sans quoi il ne serait pas cet être. Elle est donc l'état achevé, non l'état primitif ; elle est l'état de perfection, l'état de la fin de l'être. Tout rapport entre les êtres dérive nécessairement de leurs conditions d'existence complète, achevée, de leurs manières d'être essentielles, qui commandent tout leur développement.

« *Donc les rapports entre Dieu et l'homme dérivent de la nature de l'homme et de celle de Dieu.*

« *Ces rapports constituent à proprement parler ce que j'appelle la Religion*[4]. »

Tout ce raisonnement est un emprunt direct, et d'ailleurs fort heureux à Bonald[5]. Pascal, dans ce qui suit, en même temps que l'auteur de la *Théorie du Pouvoir*, va être mis à contribution.

1. Inédit.
2. Inédit. Blaize a supprimé ces lignes en publiant cette lettre.
3. Blaize, t. II, 272.
4. *Ibid.*
5. Bonald, *Th. du Pouvoir*, t. I, l. I, chap. I, pp. 26-27 (éd. des *Œuvres*, 1843, t. XIII) ; Essai analytique (*Œuvres*, t. I, 1817), chap. IV, p. 112 et sq. ; *Législation primitive* (1802), t. I, p. 95.

« *Mais de lui-même l'homme ne connaît ni la nature de Dieu, ni sa propre nature, l'une et l'autre éternellement inexplicables à sa raison*[1]. »

Toute l'expérience des *Pensées* est condensée dans ces lignes : l'homme est à lui-même un monstre incompréhensible sans la foi : il ignore Dieu, il s'ignore lui-même, et nulle condition n'est plus misérable que la sienne.

« *Donc*, avait d'abord écrit La Mennais, *il falloit que D*[*ieu*] *suppléât à son* [*ignorance, autrement l'homme n'eût jamais eu de vraie notion de la Divinité ni de lui-même*[2]].»

Mais l'expression ne faisait pas valoir assez l'irrémédiable impuissance de l'homme, son incapacité d'obtenir par lui-même quoi que ce soit qui ressemble à la vérité. La pensée de Pascal est bien mieux traduite dans la leçon que Félicité a substituée à la précédente :

« *Donc, il falloit que D*[*ieu*] *suppléât à son impuissance en lui révélant ce qu'il étoit nécessaire qu'il connût de sa propre nature et de celle du premier être.*

« *Donc il n'existe point de vraie religion ou cette religion est révélée*[3].»

Voici maintenant Bonald et Bossuet combinés : après avoir remarqué en quelques lignes qui, d'ailleurs, sont ajoutées au texte, dans l'original, sur une petite feuille volante, que, jusqu'ici « *l'homme est purement passif dans l'œuvre qui l'établit en relation avec son auteur; Dieu parle, et il se soumet à son autorité; de sa part, tout se borne à croire et à obéir; il n'est pas même nécessaire qu'il comprenne*[4] » ; il ajoute :

« *La nature de Dieu comme la nature de l'homme étant immuables*[5], *les rapports qui en dérivent sont également immuables*[6].

« *Donc la religion, qui n'est, au fond, que l'expression de*

1. Blaize, t. II, p. 272. Cf. Bonald, *Th. du Pouv.*, t. II, l. I, chap. III, p. 30; *Législation primitive*, t. I, p. 256 et pp. 266-268.

2. Inédit. Les expr. entre crochets sont barrées dans le ms.

3. Blaize, t. II, pp. 272-273. Cf. Bonald, *Législation primitive*, t. I, pp. 46-47 : « La connaissance de Dieu, de notre âme et de ses rapports avec Dieu veut être apprise ou révélée » ; *Ibid.*, pp. 313-314 et t. II, pp. 53-54.

4. Blaize, t. II, pp. 272-273.

5. Il faut entendre, quant à leur essence. Cf. Bonald, *Th. du Pouv.*, t. I, l. I, chap. II, pp. 44-45 et *Lég. prim.*, t. II, pp. 198-200.

6. Cf. Bonald, *Th. du Pouv.*, t. I, l. I, chap. II, pp. 39-44.

ces rapports, est immuable comme eux, invariable comme eux.

« *Donc toute religion variable est une relig* [*ion*] *fausse, puisqu'elle n'a pu varier sans cesser d'être, à une époque ou à l'autre de ses variations, l'expression des véritables rapports, des rapports nécessaires qui existent entre Dieu et l'homme*[1]. »

On reconnaît ici le thème fondamental de *l'Histoire des Variations*. Félicité en conclut que toute religion fausse étant opposée à la fois à la nature de Dieu et à celle de l'homme les sépare au lieu de les unir ; elle les sépare soit par l'erreur qui éloigne l'homme de Dieu, vérité suprême, soit par le péché qui éloigne l'homme de Dieu considéré comme auteur de l'ordre[2]. Et puisque le salut qui est l'union éternelle avec Dieu, ne peut en conséquence avoir lieu que dans la vraie Religion, on ne saurait douter que Dieu, qui veut sauver tous les hommes, n'ait « *donné à tous les hommes un moyen suffisant de discerner la vraie religion des religions fausses.*

« *Quel est ce moyen*[3] *?* »

C'est le raisonnement même qui sert de fondement, chez Rousseau, à la religion naturelle.

Nous arrivons au nœud du débat, à l'attaque directe contre le protestantisme ; la source est d'abord Bossuet et Nicole :

Selon les Protestans, c'est la raison humaine : Dieu, disent-ils, nous a révélé dans les Écritures toutes les vérités nécessaires au salut et c'est à l'homme de les y chercher et de les y reconnaître.

Chose étrange que la raison, impuissante par elle-même à découvrir les vérités, en demeure néanmoins l'unique et infaillible juge! Quoi ! il a fallu que Dieu révélât à l'homme ce qu'il devoit croire, et l'homme, parmi tant de choses que nous lisons dans les Écri-

1. Blaize, t. II, p. 273.
2. *Ibid.* Cf. Bonald, *Lég. prim.*, t. I, pp. 26-28 et 318-319.
3. Cf. Rousseau, *Emile*, l. IV : « Ou toutes les religions sont bonnes et agréables à Dieu, ou, s'il en est une qu'il prescrive aux hommes, et qu'il les punisse de méconnoître, il lui a donné des signes certains et manifestes pour être distinguée et connue pour la seule véritable : ces signes sont de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes grands et petits, savans et ignorans, Européens, Indiens, Africains, sauvages. S'il étoit une religion sur la terre hors de laquelle il n'y eût que peine éternelle, et qu'en quelque lieu du monde, un seul mortel de bonne foi n'eût pas été frappé de son évidence, le Dieu de cette religion seroit le plus inique et le plus cruel des tyrans. » (pp. 88-89., éd. Hachette, in-12, 1863, t. II.)

tures, discernera ce qui doit être l'objet spécial de sa foi, de ce qu'il peut ignorer ou rejeter sans crime? Je vous le demande, comment fera-t-il ce choix, sans soumettre au [jugement] de sa raison, non seulement la lettre de l'Écriture, mais encore les dogmes mêmes qui y sont révélés? Aussi, remarquez que les calvinistes ne rejettent la présence réelle, les sociniens la Divinité de Jésus-Christ, la Trinité, les peines éternelles, etc..., que parce que ces dogmes leur paroissent contraires à la raison. Voilà donc l'homme juge infaillible des mystères qu'il ne sauroit même comprendre : ce qui, outre l'absurdité manifeste d'une telle prétention, renverse encore par le fondement la nécessité d'une révélation, et soumet à la raison humaine la raison divine même[1].

Nicole et Bossuet ont combattu de la même manière contre les prétentions de la raison chez les protestants; mais Rousseau a plus directement encore préparé cette forme d'apologétique lorsque s'élevant dans *la Profession de foi du Vicaire Savoyard* contre l'idée que la raison ne pourrait trouver la vérité religieuse que dans *l'Écriture*, au grand scandale des pasteurs de l'Église réformée de Genève, il conduit le protestantisme au déisme, et montre que Dieu n'a pas pu ne pas trouver un moyen plus simple, plus immédiat et réellement universel, de faire connaître sa loi aux hommes[2]. On reconnaîtra dans ce qui suit son inspiration directe:

Mais ce n'est pas tout. Avant de songer à interpréter l'Écriture, il faut savoir si cette Écriture est réellement inspirée; qui nous l'apprendra? la raison, car son empire est universel. Il faut discerner entre les divers livres reçus par les différentes communions chrétiennes ceux qui sont authentiques de ceux qui ne le sont pas: qui fera ce discernement? Encore la raison. Me voilà donc obligé d'étudier les langues, de conférer les manuscrits, de comparer les originaux aux traductions, de lire tout ce qui a jamais été écrit pour ou contre la canonicité de chaque livre en particulier : et quand j'aurai fait cet examen qui, comme on voit, exige si peu de temps, et est à la portée de tant de personnes, il me faudra travailler sur nouveaux frais à chercher dans ces mêmes livres, la foi dans laquelle je dois vivre, et sans laquelle je ne puis être sauvé. Entreprise plus longue encore et plus difficile que la première, puisqu'elle m'oblige indispensablement à consulter tous les interprètes, à m'instruire de toutes les controverses depuis l'origine du Christianisme, sans quoi je m'exposerais en tombant à mon insu dans des erreurs dangereuses, à perdre le fruit d'un si long et si pénible labeur.

1. Blaize, t. II, pp. 273-274.
2. Rousseau, *Emile*, I, IV, p. 89 et sq.

Ainsi parmi les hommes, il n'y aura que ceux qui joignent à la science la plus rare, la plus forte tête et le jugement le plus sûr, c'est-à-dire un peut-être sur plusieurs millions, qui, encore en supposant que son jugement ne l'abuse jamais, puisse parvenir à connoître ce qu'il est nécessaire qu'il croie, et cela après un travail d'un grand nombre d'années, pendant lesquelles il aura nécessairement vécu sans aucune religion, ou du moins sans être certain d'être dans la religion véritable. Quant à la multitude de ceux à qui un pareil examen est impossible, il faut de toute nécessité, ou qu'ils ne croient absolument rien, ou qu'ils renoncent au principe de l'examen particulier, fondement de la Religion protestante [1].

En lisant ces lignes, ne croit-on pas entendre comme un écho du fameux passage de la Profession de foi du Vicaire Savoyard : « Considérez, mon ami, dans quelle horrible discussion me voilà engagé ; de quelle immense érudition j'ai besoin pour remonter dans les plus hautes antiquités, pour examiner, peser, confronter les prophéties, les révélations, les faits, tous les monuments de foi proposés dans tous les pays du monde, pour en assigner les temps, les lieux, les auteurs, les occasions ! Quelle justesse de critique m'est nécessaire pour distinguer les pièces authentiques des pièces supposées ; pour comparer les objections aux réponses, les traductions aux originaux ; pour juger de l'impartialité des témoins, de leur bon sens, de leurs lumières ; pour savoir si l'on n'a rien supprimé, rien ajouté, rien transposé, changé, falsifié, etc [2]... »

Rousseau dirige ces arguments contre la Réforme qu'il veut entraîner au déisme ; argumentant contre un chrétien convaincu, mais d'ailleurs protestant, Félicité les reprend pour le conduire au catholicisme. Rousseau dit : la voie pour découvrir la vraie religion doit être simple et à la portée de tous ; donc, elle ne peut être l'interprétation des Écritures par la raison ; donc, elle est la connaissance directe de la religion naturelle révélée par Dieu même à chacun, révélation inscrite par Dieu dans le propre cœur de chaque homme. Félicité convient que le moyen de reconnaître la vraie religion doit être facile et simple, universel, et qu'il ne saurait par conséquent être l'interprétation rationnelle des saintes

1. Blaize, t. II, pp. 274-275.
2. *Emile*, l. IV pp. 89-90.

Écritures. Mais c'est pour en conclure que ce moyen est l'autorité. L'argumentation vaut pour l'anglican, pour le protestant auquel il s'adresse et dont il a entrepris la conversion. Plus tard, il s'adressera au déiste.

En admettant même que l'Ecriture soit claire par elle-même, continue Félicité « encore faudroit-il nous apprendre comment un pauvre artisan, un laboureur non lettré, une femme qui ne sait pas lire, s'assurera par ses propres recherches que l'Ecriture est authentique, et qu'elle doit recevoir ses enseignemens comme ceux de Dieu même[1] ».

Mais à présent, il quitte Rousseau pour retourner à Bossuet, et s'adressant avec celui-ci aux protestants, il leur demande : « Si l'Ecriture est aussi claire que vous le prétendez, pourquoi êtes-vous si peu d'accord entre vous sur l'interprétation de l'Ecriture? Pourquoi tant de sectes parmi vous? Pourquoi n'est-il pas un seul dogme reçu par l'une qui ne soit nié par quelque autre? Pourquoi la doctrine que Luther voyoit clairement dans l'Écriture, est-elle si différente de celle que Calvin y voyoit avec non moins de clarté? Pourquoi les disciples de l'un et de l'autre y ont-ils vu le contraire de ce qu'y découvroient leurs maîtres? Etrange clarté d'où résultent tant d'opinions contradictoires[2]! » Rappelons-nous Bossuet au livre XI de l'*Histoire des Variations :* « Sous le nom de l'Ecriture, a-t-il écrit, chacun a suivi sa pensée ; et l'Écriture prise en cette sorte, loin d'unir les esprits, les a divisés, et a fait adorer à chacun les illusions de son cœur sous le nom de la vérité éternelle[3]. »

L'Écriture, par des textes décisifs vient encore appuyer ce raisonnement, et porter, continue Féli « une expresse condamnation du principe fondamental[4] du protestantisme[5] ». Et il conclut toute cette partie de l'argumentation en ces termes : « Ainsi donc le principe de l'examen particulier, est également opposé à la raison et à l'Écriture, et nous devons chercher une autre règle de foi. Or cette règle, comme nous l'avons montré, devant être la même pour tous les hommes, quels que soient leur génie, leurs connaissances, leurs lu-

1. Blaize, t. II, p. 275.
2. *Ibid.*, t. I, pp. 275-276.
3. *Hist. des Var.*, l. XI, p. 224 (éd. Hachette, in-18, 1879).
4. Blaize a supprimé ces mots : du principe fondamental.
5. Blaize, t. II, p. 276.

mières, je ne saurois, je l'avoue, en imaginer d'autre que l'autorité[1]. »

Il pourrait bien, à vrai dire, en imaginer une autre, qui serait la révélation intérieure telle que l'a conçue Rousseau; mais les croyances de l'interlocuteur auquel il s'adresse excluent cette supposition, qui est la base même du déisme. Le protestant cherche la révélation dans l'Ecriture. L'Ecriture elle-même présente les préceptes divins sous forme de commandements, et non de démonstrations raisonnées : « Or, si la raison et l'Écriture concourent pour me montrer dans l'autorité l'unique fondement solide de la foi, je n'ai plus qu'à chercher quelle est l'Eglise où cette autorité réside, pour savoir quelle est celle où est la véritable foi. Ici la question se réduit à un point de fait. Toutes les communions chrétiennes, hors l'Église catholique, rejetent[2] l'autorité, pour établir en sa place l'examen particulier; l'Église catholique seule établit sa doctrine sur le fondement immuable d'une autorité toujours enseignante : elle est donc l'Eglise que je cherche. Aussi Rousseau, dit-il dans ses *Lettres de la Montagne :* « Qu'on me prouve que je dois me soumettre à une autorité quelconque, et dès demain je me fais catholique[3]. »

Sans doute, Féli dans ce qui précède, ne l'a point prouvé au partisan de la religion naturelle, au déiste : celui-ci peut encore échapper par la voie de la révélation rationnelle dont chaque conscience lirait les arrêts en soi-même; ce n'est pas Rousseau que Féli force à s'incliner sous le joug de l'autorité catholique, ce n'est qu'un réformé anglican; mais patience : le tour de Rousseau viendra.

En attendant, le protestant est convaincu de contradiction : comment ne ferait-il pas une part à l'autorité ? Quel est le protestant qui a poussé l'étude des Ecritures jusqu'aux limites où la certitude n'a d'autre base que l'examen particulier ? Combien surtout est-il de protestants « qui puissent dire avoir seulement commencé le long et difficile examen qui est pour eux de devoir[4] » ? Et, « que penser d'une Religion qui ne subsiste et ne peut subsister, que parce que l'im-

1. Blaize, t. II, p. 276. Je suis le texte du manuscrit original.
2. *Sic* dans le ms.
3. Blaize, t. II, pp. 277-278.
4. *Ibid.*, p. 278.

meuse majorité de ses membres, par une inconséquence nécessaire, en violent le principe fondamental[1]? »

Cette démonstration se résume dans les propositions suivantes logiquement et nécessairement enchaînées :

« Il n'y a qu'une seule vraie Religion.

« Cette religion a été établie pour tous les hommes.

« Donc, elle porte en elle-même un caractère au moyen duquel tous les hommes peuvent aisément la discerner de toutes les autres.

« Ce caractère est l'autorité.

« Il ne se trouve que dans la Religion catholique.

« Donc la Religion catholique est la seule vraie Religion.

« Donc on ne peut se sauver hors de la Religion catholique[2]. »

Ces arguments sont présentés par l'exilé comme « les principaux motifs » qui le « portèrent à embrasser cette religion sainte qui dès ici-bas, dit-il, fait mon bonheur au milieu des traverses de la vie (il avait écrit d'abord : *au milieu de toutes les souffrances de l'âme et du corps*[3]), et qui me conduira, je l'espère, un jour, à une immortelle et plus pure félicité[4] ». Mais lui-même était, nous l'avons vu, revenu de plus loin que celui qu'il voulait convertir : et nous ne retrouvons ici qu'une partie des arguments que, onze ans auparavant, nous avons vécus avec lui.

Le 25 mai 1815, M. Morton répondait à Félicité : il reconnaissait qu'il ne peut y avoir qu'une seule vraie religion et que tous les hommes sont dans l'obligation de l'embrasser; il convenait de plus qu'il existe pour tous les hommes un moyen sûr de discerner cette religion de toutes les autres, et que ce moyen ne saurait être l'examen particulier dont la masse du genre humain est évidemment incapable; enfin, il confessait même qu'une autorité suprême est nécessaire. Mais pourquoi cette autorité ne serait-elle pas celle de Dieu même conférée aux ministres de l'Église anglicane? Pourquoi ne serait-elle pas conférée aux pasteurs de chaque Eglise protestante? Et de quel droit affirme-t-on que l'autorité « ne se trouve que dans la Religion catholique[5] »?

1. Blaize, t. II, pp. 278-279.
2. *Ibid.*, p. 279.
3. Ms. inédit.
4. Blaize, t. II, p. 279.
5. Cf. *Ibid.*, p. 281.

Félicité combat ces objections le lendemain, en s'efforçant de préciser la nature de l'autorité dont il s'agit; ces précisions doivent faire apparaître bien clairement que l'Église catholique est seule à posséder l'autorité demandée.

« Remarquez, je vous prie, écrit-il, que nous devons retrouver dans l'autorité qui est le fondement de la foi des caractères correspondans à ceux de la foi même. Je m'explique.

« Qui dit foi dit une conviction pleine, absolue, qui exclue toute espèce de doute[1]. »

Rousseau ne demande pas une moindre conviction pour déterminer la conduite et régler les actes. Cette conviction pleine, entière, repose selon lui sur l'autorité de la conscience en qui sont gravés les quelques dogmes fondamentaux qui seuls constituent le parfait et véritable christianisme, institution religieuse universelle : la conscience est un guide infaillible, aux yeux de Jean-Jacques. L'avis de Félicité n'est pas celui-là; il n'est pas moins exigeant que Rousseau en matière de certitude, mais c'est ailleurs qu'il en découvre les bases.

« Il faut donc, continue-t-il, que l'autorité sur laquelle repose la foi soit elle-même pleine, absolue, infaillible : car si elle n'était pas infaillible, non seulement on pourroit, mais on devroit douter des dogmes qu'elle nous propose, ce qui détruit le caractère même de la foi[2]. »

Assurément, Félicité est sincère quand il présente cette argumentation comme celle-là même qui le ramena jadis au catholicisme; et pourtant nous trouvons ici la marque bien assurée qu'elle s'est modifiée depuis dans son esprit : la preuve qu'il développe suppose le caractère infaillible de l'autorité religieuse, c'est-à-dire l'infaillibilité pontificale; or Jean-Marie était gallican lorsqu'il a ramené son frère à la foi, et Félicité l'était encore, nous le savons, lorsqu'il a écrit en 1808 et publié en 1809 les *Réflexions sur l'état de l'Église*. Sa conversion n'a donc pas pu supposer l'infaillibilité du Saint-Siège. L'irrémédiable faiblesse de la raison humaine, son impuissance à découvrir un terrain solide où s'asseoir; la misère de l'homme sans Dieu, le repos qu'il trouve dans l'autorité que lui désigne clairement une tradition ininterrompue, et dans la foi à cette autorité, seul fondement d'une certitude qui, par

1. Blaize, t. II, p. 281.
2. *Ibid.*

toutes les autres voies, vous fuit, quels que soient vos besoins, sans retour ; tels sont les arguments qu'il a vécus jadis, ceux-là seuls qui l'ont fait chrétien. Il les complète, les systématise et les enrichit aujourd'hui : et nous avons ce curieux spectacle de voir les résultats acquis de la *Tradition* se lier à ces premières assises de sa foi pour fortifier son apologétique, et lui permettre de triompher des objections de son adversaire anglican ; à dater de ce jour, l'infaillibilité pontificale appartient au corps des arguments dirigés contre les protestants.

« En second lieu, continue-t-il, la foi est divine : donc l'autorité, fondement de la foi, doit être divine aussi[1]. »

Je vais rétablir dans le passage suivant, le premier texte qui s'adresse bien plus directement à M. Morton que le texte définitif du manuscrit corrigé :

« Maintenant, écrit Félicité, je vous le demande, trouvez-vous dans votre Église une semblable autorité ? L'archevêque de C[antorbéry] est-il infaillible ? Tous vos évêques ensemble le sont-ils ? Au contraire le seul point dont conviennent les diverses communions protestantes est de rejeter toute infaillibilité comme une invention sacrilège des Papistes.

« Cette suprême autorité nécessaire de votre aveu ne se rencontre donc point dans l'Église anglicane ; l'Église anglicane n'est donc point la véritable Église[2] ».

Rien ne met plus en lumière l'inconséquence des Protestants. Ils conviennent que la foi par laquelle nous sommes chrétiens est « incompatible avec le plus léger doute », et qu' « elle emporte avec soi un parfait acquiescement de l'esprit et du cœur aux vérités qui en sont l'objet[3] ». Mais comme ils refusent d'admettre l'existence d'une autorité enseignante infaillible, il en résulte que la foi de ceux d'entre eux qui n'examinent point par eux-mêmes, reposant sur des autorités humaines et faillibles, n'est pas la véritable foi, nécessaire au salut ; et que la foi des autres repose uniquement sur l'autorité de leur raison qu'ils sont tenus par suite de déclarer infaillible, reconnaissant par là même ou qu'il existe une autorité infaillible, ou qu'il est impossible d'accéder à la foi qui seule fait les vrais chrétiens ; et c'est dire, en toute hypo-

1. Blaize, t. II, p. 282.
2. Texte inédit. Cf. Blaize, t. II, p. 282.
3. *Ibid.*

thèse, que la Réforme se contredit et qu'elle se détruit elle-même [1].

Ainsi M. Morton doit convenir non seulement, comme il l'avait fait, de la nécessité d'une autorité suprême dans l'Eglise, mais de la nécessité d'une autorité infaillible. Reste donc seulement à trouver où réside cette autorité. « Or, par une admirable dispensation de Dieu, qui a voulu la rendre reconnaissable à tous les hommes, parce que tous les hommes sont appelés à la véritable foi (il avait écrit d'abord : à la connaissance de la vérité), il se trouve que de tant d'Églises diverses l'Église catholique seule prétend être en possession d'une semblable autorité, tandis que toutes les autres déclarent hautement ne la point posséder. Que nous faut-il de plus ? Certainement cette autorité ne réside point en ceux qui se font gloire de la rejeter ; elle réside donc dans la seule Église qui, depuis l'origine du Christianisme, l'a toujours réclamée, toujours exercée ; cette Église est donc la seule véritable Église ; il n'y a donc de véritable foi, de vie et de salut que dans son sein [2]. »

Que doit faire son hôte ? « Mais enfin, demandez-vous, que doit faire celui qui croit sa religion fausse ? — Ce qu'il doit faire ? La quitter, et la quitter sans délai. C'est le premier, le plus indispensable de ses devoirs ; car quoi de plus opposé à la raison, quoi de plus criminel aux yeux de Dieu, que de persister volontairement dans une erreur reconnue ? Il doit quitter l'erreur, mais pour embrasser la vérité ; la vérité certaine, et non pas une vérité douteuse... [3]. »

Ici encore, j'ai rétabli le premier jet, qui s'adresse si directement à M. Morton, et qui, par conséquent, offre plus d'intérêt que celui qui l'a remplacé. Dans la suite, craignant que M. Morton, gagné surtout par le côté négatif de son argumentation, ne vînt à quitter l'anglicanisme, mais pour le déisme, Félicité esquisse à l'avance sa réfutation du déisme : toutes les vérités « qui ne reposent que sur notre foible raison » sont des vérités douteuses ; l'homme ne saurait s'en contenter : « autrement, devenant lui-même l'architecte de sa religion, il s'établit juge de Dieu même, et n'élève qu'un édifice humain, fragile, incomplet, chancelant, qui l'écrasera sous ses ruines.

1. Blaize. t. II, pp. 282-283.
2. *Ibid.*, p. 283.
3. Texte inédit. Cf. Blaize, t. II, p. 284.

La foi n'est point une opinion, mais la vérité même de Dieu ; elle n'est point raisonnement, mais obéissance ; sans cela, où en serait le mérite ? Le mérite est de se soumettre à une autorité plus haute, et de courber cette fière raison sous un joug qu'elle ne porte jamais sans murmurer. Telle est la foi qui sauve, selon la parole du fils de Dieu... [1]. »

Après avoir invoqué la parole même de l'Écriture, Félicité enfin conclut : « Pesez sérieusement ces réflexions, mon cher ami. Songez à cette grande éternité qui s'ouvrira bientôt pour nous, à ce redoutable jugement que nous aurons à subir, et en demandant à Dieu les lumières qui doivent vous guider dans ce court et triste passage qu'on appelle la vie, daignez lui demander encore les grâces, qui ramèneront à lui le misérable pécheur qui écrit ces lignes pour vous obéir [2]. »

Ces dernières lignes, qu'il a corrigées et affaiblies en les relisant, par une discrétion et une pudeur bien naturelles, nous montrent dans l'apôtre l'âme inquiète et troublée dont nous connaissons les angoisses. Celles-ci, momentanément écartées par les travaux de la *Tradition*, par la collaboration avec Jean-Marie, renaissent plus vives et plus désolées dans le désarroi de l'exil. A vrai dire, depuis ce mois d'avril 1812 où, la résolution prise, Félicité s'est brusquement détourné du sanctuaire, elles n'ont jamais cessé tout à fait. Dans une lettre qu'il adressait, le 1er novembre 1813, à un prisonnier anglais protestant, il disait à son catéchumène : « En y songeant, mon cher ami, j'ai honte de tous mes conseils ; il me conviendrait bien mieux d'en recevoir que d'en donner, et il y a aussi trop de présomption à parler de Dieu aux autres, quand soi-même on passe sa vie tout entière à l'offenser. Priez-le, je vous supplie, pour ma conversion. Demandez-lui de me faire entrer dans l'esprit de l'Église triomphante dont nous célébrons aujourd'hui la fête, c'est-à-dire dans un esprit de zèle et d'amour, de mépris de la terre, de détachement complet de toutes les choses créées, pour ne plus vivre que des hautes et consolantes pensées de la gloire qu'il nous a promise, du bonheur qu'il nous prépare, et du perpétuel souvenir de la sainte cité... [3]. »

Ainsi, l'attrait de tout ce qui est humain, l'attrait de tout

1. Blaize, t. II, pp. 284-285.
2. Texte inédit. Cf. Blaize, t. II, pp. 285-286.
3. Blaize, t. I, p. 131.

ce qu'il faudrait quitter pour marcher dans les divins sentiers continuait à lui sembler coupable, aux heures même apparemment les plus occupées par les travaux de la pensée. Une inquiétude lui restait alors de ne s'être pas renoncé. Le 26 février 1814, il écrivait encore au même correspondant, dont il avait entrepris la conversion : « Il n'est rien qu'on n'endure volontiers pour une fortune périssable, pour acquérir des richesses que la mort dévorera demain ; on ne croit pas les trop payer en les achetant au prix de mille fatigues, de mille périls, des plus dures privations. Les biens éternels, infinis, sont les seuls qui nous paraissent toujours trop chers. Hélas ! l'infortuné qui vous écrit ne l'éprouve que trop par lui-même. Priez pour lui, cher Georges ; demandez au Seigneur qu'il crée en lui un esprit nouveau, l'esprit de foi et de résignation, l'esprit de détachement et d'humilité, l'esprit d'amour qui fait les vrais chrétiens, et consume dans ses flammes divines tous les vils désirs, toutes les rampantes affections qui attachent l'âme à cette terre de boue et de douleur : *spiritum rectum innova in visceribus meis*[1]. »

Cet humble retour sur soi-même rattache les inquiétudes douloureuses de novembre 1811, la défaillance du mois d'avril 1812, au gémissement que nous avons surpris, le 26 mai 1815, dans une autre lettre de Félicité en exil : daignez demander à Dieu « les grâces qui ramèneront à lui le misérable pécheur qui écrit ces lignes pour vous obéir[2] ». Ce n'est point l'humilité d'un Pascal agenouillé avant d'écrire ses pensées, et alliant « cette grandeur avec cette bassesse ». Non ; c'est la faible et gémissante humanité de l'apôtre qui ne peut se détacher de la terre, et qui module sa plainte une fois encore. Car « il veut et il ne veut pas ; » il aspire au bonheur, et si, rejeté par la terre, séparé par un coup imprévu du sort de tout ce qu'il chérissait ici-bas, de toutes ces amitiés des choses et des hommes en lesquelles trop complaisamment il s'aimait lui-même, si, détaché violemment de ces biens périssables, il lève les regards au ciel, et revient à ce Dieu qu'il avait délaissé ; il éprouve cependant que les circonstances y ont plus de part que son cœur. L'heure même où tous les liens semblent rompus par l'implacable rigueur des événements, est l'heure

1. Blaize, t. I, p. 132. Cf. Fénelon.
2. *Ibid.*, t. II, p. 286.

mélancolique où Félicité de La Mennais s'incline avec plus de tendresse peut-être vers ce qu'il lui fallut quitter. Il sent que, s'il achève l'œuvre de la Providence, le bonheur qu'il entrevoit n'ira pas sans d'amers regrets de ces biens qu'il aura reniés; comme il doit s'avouer aussi que, s'il s'attarde indéfiniment à mi-chemin du sacerdoce, les dures angoisses de la vocation méconnue continueront de l'assaillir. Et c'est lorsqu'il vient de reconstruire une démonstration d'une logique rigoureuse et qui satisfait son intelligence ; c'est lorsqu'il la propose à un autre esprit qu'il veut convaincre et qui sera, il n'en doute pas, entraîné par la force de ses preuves, c'est alors qu'impuissant à s'oublier lui-même jusque dans l'œuvre de l'apostolat catholique, il éprouve davantage et plus amèrement sa faiblesse. Il se voit impuissant à mettre en pratique ce qu'il comprend, ce qu'il prouve et ce qu'il enseigne. Il demande à cet anglican les prières qui ramèneront à Dieu sa défaillante volonté.

III

Il est extrêmement important pour la destinée future de Félicité de La Mennais, que, dans un tel état d'âme, il ait écrit à M. Morton les lettres qu'on vient d'analyser. A partir de mai 1815, pendant toute la durée de son séjour en Angleterre, il a profité de son hospitalité. Son effort apologétique aboutit-il ? M. Morton se déclara-t-il convaincu ? C'est probable; et sa conversion ne fut sans doute pas la seule que, dans ce milieu anglican, opéra l'argumentation du jeune exilé[1]. Or quelqu'un assistait à ces prouesses de Félicité, en même temps qu'il recevait la confidence des troubles, des hésitations et des défaillances qui, depuis tant d'années, martyrisaient le jeune apôtre et désolaient son entourage. Ce spectateur intéressé passionnément par les exploits de Félicité, ce confident, ce directeur était celui-là même qui

1. Cf. en particulier la lettre du 12 septembre 1815 (Blaize, t. I, pp. 221-224), qui le montre tout occupé de ses œuvres apologétiques : la contradiction l'éveille et l'anime ; il a besoin, c'est visible, d'être dans la minorité conquérante et qui prépare l'avenir. Tel est son rôle en Angleterre, comme ailleurs.

avait fait entrer le Breton exilé chez M. Morton : c'était l'abbé Gui Carron[1].

Qu'on imagine ce qu'un prêtre, qui avait passé de longues années en exil, uniquement consacré à soulager de dures infortunes, et qui connaissait l'étendue des maux que l'impiété philosophique engendre, en même temps que la difficulté d'en vaincre l'obstination, ou celle, non moins tenace, du protestantisme anglican au milieu duquel il était plongé ; qu'on imagine ce qu'un saint prêtre, dévoué corps et âme à la cause de la Religion, dut sentir s'éveiller d'espérances, quand il vit de quel ton le prenait ce jeune homme, hier inconnu, que la Providence lui adressait, quand il constata ses succès, comment il se jouait des difficultés dont triomphaient les ennemis de l'Église, et quelle persuasive éloquence il savait mettre au service de la vérité religieuse. Mais lorsqu'il sut par les confidences, par les confessions de Féli, quelles étaient ses peines intérieures, quelles hésitations, quelles erreurs, quels regrets sans cesse renaissants l'écartaient du sacerdoce, et l'empêchaient d'accomplir la démarche décisive qui devait le lier à l'Église par des vœux irrévocables, quels sentiments dut-il éprouver ? Sans doute il comprit que la Providence lui envoyait ce jeune apôtre sur la terre étrangère, afin qu'il achevât l'œuvre qu'elle avait commencée, et l'attachât définitivement à l'Eglise ; et, puisque, comme tous ces malades qui ne savent point vouloir, Félicité souffrait cruellement de ses hésitations mêmes ; les intérêts de son bonheur ne se confondaient-ils pas avec les intérêts de l'Église, et lui, l'abbé Carron, ne se devait-il pas de chasser tous les doutes de cette âme, et de l'entraîner définitivement à l'autel ? Telles furent assurément les réflexions du saint abbé Carron. La décision prise, il ne restait plus qu'à la faire adopter. Félicité, nous le savons, tout désemparé, tout meurtri, était prêt à tout sacrifice qui lui ferait entrevoir la fin de son trop long martyre. Mais c'était Dieu même, dont il voulait entendre la voix. L'abbé Carron le décida donc, vers la mi-juillet 1815, à entreprendre une retraite qui durerait dix semaines, et à la fin de laquelle il fut arrêté que son pénitent se soumettrait à sa décision. « Je prie le bon Dieu de tout cœur de les éclairer

1. Cf. : *Vie de l'abbé Carron*, par un Bénédictin de la Congrégation de France, in-8, Paris, Douniol, 1866.

l'un et l'autre, écrit Jean-Marie le 10 août 1815 ; mais je suis enchanté de n'être pour rien dans cette décision là [1]. »

En retraite, quels regards il jette vers tout ce qu'il aime ; à cette heure décisive, sur quel accent il en parle ! combien il est visible, hélas ! qu'il n'est pas, qu'il ne sera jamais détaché ! Il suit par la pensée les lettres qu'il adresse à Jean ; des voyageurs, qui les mettent à la poste à Paris, lui servent d'intermédiaires. Que ne peut-il prendre cette route, et puis celle de Bretagne bientôt après ! Mais il veut finir sa retraite, et surtout il craint tant de chagriner M. Carron, qu'il aime comme un ami et comme un père [2] !

Partagé entre ses deux tendresses, Félicité regarde du côté de Saint-Malo, de Saint-Brieuc, de La Chenaie, et se console de l'éloignement en évoquant les douceurs du retour. Il nomme donc tous ceux qu'il aime, le cher Bruté, le bon M. Vielle, Papa, Tonton et Teysseyre, cet « ami de cœur ». N'est-ce pas un peu les retrouver [3] ? Voilà ses vrais élans du cœur : ils l'attachent à l'abbé Carron, ils l'entraînent vers ses chers Bretons, ou ses sulpiciens très aimés. Je note avec inquiétude qu'à si peu de jours d'une décision si importante, et que l'on doit prendre pour lui, tous ses mouvements l'emportent vers les amitiés de la terre. Quelle préoccupation encore, lui dicte, entre beaucoup d'autres, des questions de ce genre : « Paraît-il quelque journal ecclésiastique ? A-t-on toute liberté d'écrire ? Où en sont les négociations avec Rome [4] ? » S'il a renoncé à vouloir, à vouloir fortement, non certes, il ne s'est pas renoncé.

Quelques jours après, une autre lettre à l'abbé Jean vient en témoigner à son tour. Il aura « reçu », avant de quitter l'Angleterre, « une décision finale ». Son goût le conduirait dans ses bois, *recto itinere*. C'est toujours là qu'après ses longues et fatigantes courses son imagination vient se reposer. Mais que la volonté de Dieu se fasse ! Son âme est usée. Qu'on fasse du cadavre ce que l'on voudra [5].

Non, encore une fois, ce n'est pas de la résignation chrétienne, ce n'est même pas l'ombre de la résignation, quelque

1. Roussel, t. I, pp. 77-78.
2. Blaize, t. I, p. 210.
3. *Ibid.*, p. 212.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 213.

épithète qu'on y joigne. Celui qui se résigne et s'incline sous la main de Dieu se retrouve lui-même et s'affirme dans le geste qui le soumet à la Providence. Accepter en chrétien la vie, se renoncer, c'est sacrifier l'existence apparente à la vie intense, intérieure et cachée : Vivre, c'est mourir à soi-même. Mais celui qui d'un geste las, rejette le fardeau de vouloir et se livre en aveugle au destin qui l'emporte, celui-là se perd en effet : « Je me cherche et ne me trouve plus... Qu'on fasse du cadavre ce que l'on voudra[1] », ce sont là des mots de flamme. A leur brûlante lumière, qui ne comprendrait maintenant que celui qui put les écrire n'avait su rien sacrifier des attachements de la terre ? Son goût l'entraîne à la Chenaie ; à la Chenaie sont ses racines. C'est dans sa terre bretonne, au milieu des siens, qu'il se retrouve lui-même ; sa lignée le veut et l'appelle. Que n'écoute-t-il la voix des morts ? Que ne suit-il les conseils de la terre ? Hélas ! il n'a pas la force d'obéir à son goût, ni de vouloir ce que passionnément son être profond désire. Tel est son incurable mal.

Il pourrait encore, aujourd'hui, comprenant la force des liens qui l'enchaînent à la terre et aux amitiés du pays natal, les rompre par un sacrifice qui, sans doute, le meurtrirait, mais dont la pleine acceptation le ferait héroïque et saint. Il est une forme du sacrifice par qui vivent plus complètement, s'affirment et s'épanouissent en Dieu les affections qu'on lui consacre : on les éternise en lui, et c'est par là que, quittant tout, on retrouve aussi tout en Dieu. Ni l'une ni l'autre de ces voies n'est la sienne : en lui survivent tous les désirs ; s'il s'abandonne, ils ne l'abandonnent pas. De telles faiblesses, communément, préparent des réveils terribles. Le renoncement apparent n'était que de la lassitude : les forces renaissantes ramènent aussitôt les images des biens un instant délaissés. Le désespoir alors éclate en gémissements. Quelles plaintes nous entendrons un jour[2] !

Instruits par le passé, ne prenons donc pas à la lettre les effusions que l'attente du moment solennel et proche, arrache au malheureux exilé. Sa résignation n'est qu'une ombre de la soumission véritable. Dans l'espoir du repos, Félicité de La

1. Blaize, t. I, p. 213.
2. Cf. La lettre à l'abbé Bruté, du 11 août 1815. Gournerie, pp. 110-111.

Mennais croit voir comme il l'a toujours cru, une ère nouvelle, paisible et joyeuse, s'offrir à son âme fatiguée. L'abbé Carron, qui ouvrira ce paradis terrestre, supplante en partie déjà l'abbé Jean : « Je désire vivement revoir, non mon pays, mais toi, mais tous ceux qui me sont chers. Cependant j'ignore encore entièrement ce que je ferai. Mille raisons les plus fortes m'attachent à M. Carron. Il m'aime comme un fils, je l'aime comme un père, comme un ami, comme l'instrument des desseins de Dieu sur moi. Mon sort désormais est lié au sien ; je ne l'abandonnerai jamais, à moins que lui-même ne me montre loin de lui le lieu où Dieu m'appelle[1]. »

Il faut traduire librement ce passage, afin d'en bien entendre le sens : c'est l'abbé Carron désormais qui détient le secret du bonheur, et va produire en Félicité de La Mennais, par un coup de baguette magique, la naissance à la vie heureuse. Tout se perd dans ce grand espoir. Écoutez la plainte discrète, étouffée de l'abbé Jean au reçu de cette lettre ; il confie sa peine à Bruté : « Félicité ne sait encore quand il reviendra, ni même s'il reviendra, écrit-il le 25 août ; il ne veut point se séparer de M. Carron... Je ne blâme point cette résolution de mon pauvre Féli : pourvu qu'il se sanctifie, qu'il aime l'Eglise de plus en plus, et qu'il travaille pour elle, je serai content ; mais, convenez qu'il est triste pour moi d'être ainsi séparé de tous ceux qui me sont chers. Au reste, que la volonté de Dieu s'accomplisse. Lui seul ne nous manque jamais[2]. »

Félicité de La Mennais n'avait point songé au coup qu'il allait porter. Tout à son rêve, de quel élan il court vers ce magnifique horizon : « Nous devons ou jamais être détrompés des vaines pensées de la terre. Quand tout s'écroule à grand bruit autour de nous, quelle folie ne serait-ce point de songer à se bâtir une demeure stable au milieu de ces ruines ? Heureux qui, détaché de tout et de lui-même, ne voit, ne cherche, ne désire que la volonté de Dieu ! Hâtons-nous de travailler à sa gloire, à la construction de son Église, au salut des âmes qui se perdent sous nos yeux en si grand nombre ; hâtons-nous, moi surtout, d'employer au moins les dernières heures du jour à cultiver le champ du père de famille ; *nox enim venit quando nemo potest operari*. J'attends la

1. Blaize, t. I, pp. 215-216. Londres, 10 août 1815. A l'abbé Jean.
2. Gournerie, p. 115.

décision dont je t'ai parlé. Quelle qu'elle soit, j'espère qu'elle fixera irrévocablement mes incertitudes. En attendant, et toujours, continue de prier pour moi. L'essentiel n'est pas de se revoir ici-bas, mais plus haut[1]. »

Ce sont de belles paroles, et d'un rythme admirable : certes, Félicité les vit profondément, et de toute son âme aujourd'hui. Il les vit, parce qu'il espère, parce qu'aux approches de cette résolution qu'il ne prend pas, qu'on prend pour lui, le changement miraculeux et total, le renouvellement complet qu'une grâce merveilleuse opérera en lui, enchante à l'avance son imagination séduite. Mais aussitôt qu'il connaît la décision prise, et dans l'intervalle qui sépare la résolution de l'exécution, déjà les inquiétudes, les faiblesses, les secrets tourments se font jour :

Me voici donc maintenant, grâce à mon bon et tendre père, irrévocablement décidé. Jamais je ne serais sorti de moi-même de mes éternelles irrésolutions ; mais Dieu m'avait préparé en ce pays le secours dont j'avais besoin ; sa Providence, par un enchaînement de grâces admirable, m'a conduit au terme où elle m'attendait ; pleine d'amour pour un enfant rebelle, pour le plus indigne des pécheurs, elle m'arrache à ma patrie, à ma famille, à mes amis, à ce fantôme de repos que je m'épuisais à poursuivre, et m'amène aux pieds de son ministre pour y confesser mes égarements, et m'y déclarer ses volontés. Gloire à Dieu, gloire à son ineffable tendresse, à son incompréhensible bonté, à cet amour adorable qui, entre toutes ses créatures, lui fait choisir la plus indigne pour en faire un ministre de son Fils ! Mais honte, confusion, humiliation profonde, au misérable qui si longtemps a fui devant son divin Maître, et avec une si horrible obstination, s'est refusé au bonheur de le servir ! *Hélas, en ce moment même, je ne le sens que trop, si ma volonté tout entière n'était pas entre les mains de mon père bien aimé, si ses conseils ne me soutenaient pas, si je n'étais pas complètement résolu à obéir sans hésiter à ses ordres salutaires, oui, en ce moment même, je retomberais dans mes premières incertitudes, et dans l'abîme sans fond d'où sa main charitable m'a retiré*[2]. »

Nous avons son aveu : il s'abandonne toujours, il obéit, il se soumet à des ordres, mais toute son incertitude est encore vivante aujourd'hui. Même le doute, les hésitations qui l'ont tant torturé jadis, et qui servirent de prétexte à son

1. Blaize, t. I, p. 216.
2. *Ibid.*, p. 218.

éloignement prolongé du sacerdoce, sont loin d'être bannis encore. Il s'abrite sans doute derrière l'abbé Carron, qui, tout en le pressant de marcher à l'autel, n'ose décider s'il est appelé à servir l'Église dans le clergé séculier ou dans la Compagnie de Jésus[1]. A cette précaution même reconnaissons que rien n'est gagné.

Il a besoin d'un plan d'études et fait appel à l'abbé Jean. Cette demande évoque la Bretagne, et son frère, et tout un passé si récent de tendresse. Il désire si vivement que Jean puisse venir à Paris, quand il y sera ! son cœur a tant besoin de le voir ! S'il ne pouvait absolument faire ce voyage, il prierait son bon père de lui permettre d'aller en Bretagne[2].

Le voilà repris par la nostalgie de ses landes, de ses bois et de ses bruyères. Que n'y cherche-t-il uniquement la paix, dans une vie conforme aux exigences de toute une lignée de Bretons ! Ah ! s'il se connaissait lui-même, s'il se voyait tel que ces lignes nous le révèlent ! « Nous avons un mois de septembre superbe ; mais il n'y a pas de beau temps loin de son pays... Je ne saurais penser à la France sans une tristesse profonde, et pourtant je ne fais autre chose du soir au matin[3]. »

Son âme est là, non point ailleurs. Le sol qu'il aime, l'horizon natal, quelques amis et surtout un frère tendrement chéri, voilà son paradis sur la terre, le seul dont il savoure aujourd'hui même, après la résolution prise, et lorsqu'il voudrait tant s'élever plus haut, les paisibles, les lointaines délices : « Il m'est impossible, écrit-il à Jean-Marie, parlant de l'abbé Carron, de peindre sa tendresse et ses bontés pour moi. *Sans lui, je n'eusse jamais pris le parti auquel il m'a déterminé ; trop de penchants m'entraînaient dans une autre route. Aujourd'hui même je ne saurais penser à la vie tranquille et solitaire des champs, à nos livres, à la Chenaie, au charme répandu sur tous ces objets auxquels se rattachent tous mes désirs et toutes mes idées de bonheur ici bas, sans éprouver un serrement de cœur inexprimable, et quelque chose de ce sentiment qui faisait dire à*

1. Blaize, t. I, p. 219.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, pp. 220.

ce roi dépossédé, SICCINE SEPARAT AMARA MORS! *Mais enfin il faut tout vaincre, en renonçant à tout* [1]. »

Renoncer à tout, le peut-il ? La complaisance attendrie avec laquelle il évoque ces souvenirs auxquels tout son cœur est lié, prouve qu'il n'a pas su s'en déprendre : et c'est par là que, tenant de si près à notre douloureuse et faible humanité, dont il traduit si spontanément la misère, il nous émeut profondément. Quiconque a vécu de cette vie intérieure de l'âme qui se détache avec effort et déchirement des choses familières qu'elle a trop aimées, ne pourra sans mélancolie relire les lignes qu'on vient de citer. Mais s'il a vécu la claire ascension de l'esprit enfin délié, ah ! sans doute, il reconnaîtra que celui-ci n'est pas sur la voie divine. Car le vrai renoncement ne module pas ses plaintes en harmonies si pénétrantes ; il les vit et les presse en lui-même, il les chérit et les consacre pieusement en les offrant dans le secret comme un holocauste à son Dieu.

J'aime que le combat se livre dans cette âme si tourmentée, entre les voix de la terre et les appels de Dieu. Le drame, à ces hauteurs, prend sa vraie signification. Gardons-nous d'en diminuer la beauté en méconnaissant ce que ces appels du sol natal, ces plaintes de la terre délaissée ont de profondément humain : je crains qu'autour de Félicité de La Mennais on ne l'ait pas assez senti. Non, tout n'est pas imagination dans le besoin du Breton exilé d'aller se recueillir lui-même aux champs, aux bois, aux chemins où se déroula son enfance. Plût à Dieu qu'il eût mieux connu, dès cette époque, l'invincible force des liens qui l'incorporaient à ses landes. Car, soit qu'affrontant en face le sacrifice qu'il devait accomplir, et dont il eût clairement compris l'étendue, il fût entré résolument dans la voie surnaturelle ; soit que, renonçant à rompre ces invisibles chaînes, il eût suivi le chemin dans lequel la nature même semblait se plaire à le guider ; que de misères, que de douleurs il se fût pour l'avenir épargnées ! — Mais, au lieu de cette attitude, quelle faiblesse, et quel abandon ! Il se livre, malgré ses répugnances, à l'empire de l'abbé Carron qui veut acquérir définitivement à l'Église une recrue précieuse [2], et d'ailleurs ne doute point

1. BLAIZE, t. I, p. 221. Cf. *Ibid.*, p. 228 et GOURNERIE, pp. 122-123.
2. Cf. *Ibid.*, p. 260 : « Reposez-vous sur mon cœur et bien spécia-

qu'en obligeant son disciple à vouloir, il ne prépare sa guérison. Comme si cette âme désemparée était capable de volonté, son directeur entraîne à l'autel malgré lui un pauvre être sans énergie qui, de lassitude, se laisse faire et se laisse aller.

lement sur ma conscience, du sort de ce bien-aimé Féli, disait M. Carron à M. Bruté, le 28 octobre 1815 ; il ne m'échappera point, l'Église aura ce qui lui appartient. »

CHAPITRE V

LA GRANDE CRISE (1815-1816)

I. Le retour en France et le sous-diaconat. — II. Le diaconat et la prêtrise. — III. Déception et désespoir. — IV. L'apaisement: Teysseyre et le travail de l'*Essai sur l'Indifférence*.

I

Félicité quitta Londres le 13 novembre[1] avec une partie du pensionnat qu'il s'était chargé de conduire. Il prit, avec tout son monde, le chemin de Dieppe, traversa Amiens, et visita la cathédrale au passage; le 18 novembre 1815, à sept heures du matin, il s'installait à Paris, 12, carrefour des Feuillantines, rue Saint-Jacques[2], dans la maison même où Victor Hugo venait de vivre ses années d'enfance. L'abbé Carron, qui avait pris la route de Calais, l'y rejoignit le lendemain[3]. Une lettre de l'abbé Bruté, datée : En mer, 12 novembre 1815 — vint presque aussitôt stimuler le zèle encore hésitant du futur sous-diacre :

« Féli, Féli — est-il revenu ? — Est-il, sera-t- bientôt prêtre, hésite-t-il encore ? Se pourrait-il ? Notre doux Jésus a-t-il trop d'amis, trop de prêtres en ce temps-ci ? Et mon bon frère est-il revenu ? Mon cœur est encore tout brisé de cette partie si chère de mon voyage si tristement manqué. Je

1. Gournerie, p. 123.
2. Blaize, t. I, pp. 229-230.
3. *Ibid.*

ne lui ai seulement pas laissé de lettre en partant. Mais que je suis content qu'il ait Féli, un bien autre cœur que le mien, à le chérir et respecter pour moi[1].... »

Il fut en effet décidé que Félicité de La Mennais ne quitterait point l'abbé Carron, et n'entrerait pas à Saint-Sulpice comme il en avait été question quelque temps.

Il l'annonçait à son beau-frère Ange Blaize, dans la lettre inédite suivante :

Paris, 1er décembre 1815.

Vous ne doutez pas, mon cher Ange, du désir bien vif que j'ai de vous revoir tous ; cependant c'est un plaisir que je ne crois pas pouvoir me procurer avant le printemps. Je me suis décidé à reprendre l'état ecclésiastique, et vraisemblablement je recevrai le sous-diaconat à Noël. Toutefois, au lieu d'aller au séminaire, je resterai chez Mr Carron, ce qui sera beaucoup plus agréable pour moi sous tous les rapports. Je n'ai pu voir Mr La Marre, mais je lui ai écrit ce que vous désirez lui faire savoir. Quant à Thomassaint, j'ai été chez lui, et il m'a promis de vous envoyer très incessamment votre habit ; on a dû lui remettre hier une épée que j'ai achetée chez Le Page : elle coûte 40 fr. Vous recevrez aussi sous peu de jours les livres que vous m'avez demandés : je souhaite que vous soyez content du tout. J'ai fait porter chez Thomassaint un petit paquet, que vous trouverez dans la même caisse que l'habit et l'épée. Ce paquet contient, 1° une douzaine de cravattes, une bourse en acier, un porte-plume, et une petite boëte contenant 200 plumes taillées ; ces trois objets vous sont destinés. Le porte-plume se compose de deux becs en argent réunis par un anneau ; la plume se place entre les deux becs, et y est maintenue au moyen de l'anneau, qui se monte et se baisse à volonté, comme dans un porte-crayon ordinaire. 2° Une douzaine de paires de bas de cotton, pour Marie ; je les avais fait marquer de mon nom, à cause des douanes. 3° Une autre douzaine de paires de bas de cotton pour Bois. Je vous prie les uns et les autres d'accepter ces bagatelles comme une légère marque de souvenir.

Vous avez lu sans doute la capitulation inouïe à la quelle on donne le nom de traité. Personne ne croit à la possibilité de son exécution. On a calculé que la France, en vertu des diverses conventions annexées à ce traité, auroit à payer 5 milliards. Il n'y a que Dieu qui sache ce que nous deviendrons.

J'oubliois de vous dire que j'ai pris 800 $ chez Mallet. Je payerai sur cette somme vos diverses commissions. J'aurai moi-même à faire de plus fortes dépenses que je ne voudrois ; il faut que j'achette une soutane, un chapeau, un bréviaire, un lit et des meubles pour ma chambre[2].

1. Roussel, t. I, p. 110.
2. Inédit.

La suite de la lettre a trait à la conduite de Gratien de La Mennais, son frère cadet, qui donnait alors de sérieuses inquiétudes à toute la famille. « Que devient Gratien ? écrivait Félicité, de Londres, le 12 septembre 1815, dans une lettre à l'abbé Jean. Je vois avec douleur, par ce que me marque M. Dobrée, qu'on ne peut rien espérer de lui. C'est une dure croix parmi tant d'autres [1]. » On se rappelle qu'en 1813 il avait fait des dettes à Saint-Malo, et qu'à la suite d'une affaire de billets protestés, on l'avait engagé dans les gardes d'honneur. Cette fois, de concert avec toute la famille, Ange Blaize a pris une résolution beaucoup plus radicale : celle de l'écarter de la France en lui fournissant une pacotille et l'expédiant aux colonies :

Soyez sûr, mon cher Ange, continue Félicité à ce sujet dans sa lettre du 1er décembre, que je partage la reconnaissance de toute la famille pour ce que vous faites pour Gratien. Dites-lui, je vous prie, mille choses de ma part. J'aurais une couple de razoirs à lui envoyer ; mais je n'ai malheureusement pensé à les mettre dans le paquet de Thomassaint, qu'après le départ de ce paquet.

J'embrasse Marie et les petits enfants ; sont-ils encore au Val ? Donnez-moi, je vous prie, des nouvelles de notre bonne Villemain. Mille amitiés à Tonton.

Votre ami

F. [2]

Il nous plaît, à cet instant décisif, de rencontrer sous la plume de Félicité ces soucis de famille, qui le replacent dans son milieu, dans son cadre naturel d'existence. Il s'y réfugie toujours. Ils aident à deviner quels motifs de santé, de position et de caractère, avaient dicté la résolution par laquelle s'ouvrait cette lettre ; moins défendue contre lui-même, la volonté du futur sous-diacre aurait pu défaillir encore [3].

1. Inédit. Passage supprimé de la lettre 98, Blaize, t. I, pp. 221-224.
2. Inédit.
3. « Je suis bien aise de rester auprès de mon bon père (*l'abbé Carron*), écrivait Féli à l'abbé Jean le 4 décembre 1815, et certes il ne faut rien moins que ses conseils et son autorité pour triompher de l'extrême répugnance que je me sens à prendre le parti auquel il veut que je me résolve. » (Blaize, t. I, p. 236). Dix jours après, il tient le même langage à sa sœur, dans une lettre où, d'ailleurs, il se préoccupe de la situation de son frère Gratien : « Puisse celui-ci sentir *enfin* combien il lui importe de se montrer digne des bontés qu'Ange a pour lui. *Je l'espère, d'après ce que tu me marques de sa conduite.* » Les mots soulignés sont inédits (Blaize, t. I, pp. 237-238).

La retraite qui précédait l'ordination devait durer huit jours. Félicité de La Mennais la fit à Saint-Sulpice. Il reçut le sous-diaconat le 23 décembre 1815 de la main de l'ancien évêque de Quimper, M. André : « Cette démarche, écrit-il le lendemain, m'a prodigieusement coûté. Dieu veuille en tirer sa gloire [2]. »

Le sacrifice était consommé, le pas décisif accompli.

II

Aussitôt, il commence à se préoccuper du diaconat et de la prêtrise. S'il recevait le diaconat à Pâques, faudrait-il une dispense d'interstices, et qui la donnerait ? Son duel n'est-il pas un obstacle [2] ? Un petit billet de l'abbé Bruté, écrit à Baltimore, le pressait encore davantage : « 31 décembre 1815, demain 1816, bientôt éternité. ... Féli, cher Féli, hâtez-vous d'être ordonné et de vous presser avec nous aux autels [3]. »

Encouragé de la même façon par l'abbé Teysseyre et par l'abbé Carron, il songe donc à hâter l'instant des ordinations. Son entourage qui le connaît veut l'arracher aux angoisses de ses inquiétudes renaissantes en précipitant les choses [4].

Déjà, la prêtrise ne lui suffit plus. Son imagination travaille. Il passera six semaines à Saint-Brieuc après l'ordination, puis, de retour à Paris, il s'acheminera vers Rome : il entrera chez les Jésuites. Son directeur mieux instruit n'a garde de heurter de front ses projets. Il le renvoie à l'abbé Jean [5] qui, naturellement est hostile. Moins prudent, l'abbé Teysseyre prodigue les encouragements tandis que l'abbé Carron se montre beaucoup plus sage. Un billet inédit de sa main en témoigne. Il fait suite à la lettre autographe de Féli, datée du 1er février 1816 et s'adresse à Jean-Marie :

Cher et digne ami, j'ai trouvé votre lettre à notre cher Féli sou-

1. Blaize, t. I, p. 243.
2. *Ibid.*, p. 248.
3. Roussel, t. I, p. 111.
4. Blaize, t. I, p. 252.
5. *Ibid.*

verainement sage : elle entrait parfaitement dans mes vues, j'ai recommandé à votre cher frère de la lire et de la méditer une fois tous les quinze jours — je crois qu'il aurait tort de prendre d'autres engagements que ceux du sacerdoce, mais j'avois besoin que d'autres le lui eussent fait sentir avant moi... J'embrasse mes deux amis La Mennais et Vielle de Saint-Brieuc, et je les aime autant que je les respecte. — G. Carron [1].

Ce billet nous éclaire à la fois sur les embarras et sur la méthode temporisatrice et prudente désormais adoptée par l'abbé Carron. A la même époque, au milieu des peines intérieures les plus violentes, Félicité songe toujours à la Bretagne, et sa pensée vole naturellement vers les siens :

Paris, 2 février 1816.

Je vois avec bien de la joie, mon cher Ange, se rapprocher le moment où je vous embrasserai. Selon toute apparence, j'avancerai mon voyage d'environ deux mois, et partant pour St-Brieux au commencement du carême, j'aurai enfin vers Pâques le plaisir si longtemps différé de vous revoir. Avez-vous reçu par la diligence une petite boëte contenant 4 milliers de feuilles d'or, que M. Le Bret m'avait demandées ? Je vous ai aussi envoyé la quittance du marchand, à qui j'ai compté 190 fr. que le recteur de St-Brieux vous remboursera.

Je crois Gratien en mer ; que le bon Dieu le protège, et mûrisse un peu sa raison. A quelle époque Marie retournera-t-elle au Val ? Tous les petits enfans se portent-ils bien ? Louis doit maintenant marcher comme un grand homme. Il ne me reconnoîtra pas, ni moi lui. Mille choses, je vous prie, à Tonton, Biarrote et la Villemain. Je ne vous marque point tous les bruits qui courent. Jusqu'ici il n'y a rien de prochainement inquiétant. C'est tout ce qu'on peut désirer dans les temps où nous vivons. On est ici fatigué de mille et mille nouvelles controuvées ou exagérées, qu'on vous débite d'un ton sérieux, et en vous assurant toujours qu'on les tient de la meilleure part. Les hommes sont les mêmes partout, c'est-à-dire bien sots et bien ennuyeux. Que ne vous ressemblent-ils, mon cher Ange ; je sens que je ne pourrois m'empêcher de les aimer de tout mon cœur.

Votre ami

F. [2]

Deux jours après, le 4 février 1816, il se décide brusquement à partir. Il va recevoir le diaconat et la prêtrise — mais sur-

1. Inédit.
2. Inédit.

tout, il va en Bretagne. Son projet est de se rendre à Vannes par Nantes, en s'arrêtant un peu à Orléans et à Tours, ce qui lui épargnera la fatigue de trois nuits consécutives en diligence. Jean-Marie et lui, après l'ordination, reviendraient de Vannes à Saint-Brieuc par Rennes, où ils verraient leur père en passant [2]. Le lendemain 5 février, l'abbé Teysseyre écrit à Jean-Marie une lettre dans laquelle il se loue des « grands progrès » accomplis par Féli depuis l'année précédente, puisqu'il marche à présent « dans le chemin de la Croix, sans goût et sans consolation » et, qu'ayant « reçu le sous-diaconat en victime », il va recevoir le diaconat et la prêtrise « comme un petit enfant qui se laisse conduire en sacrifiant toutes les répugnances de la nature et tous les raisonnements les plus spécieux de son imagination. » Aussi, comme le projet d'entrer chez les Jésuites est tout à fait opposé aux désirs naturels de Féli, Teysseyre l'approuve. Féli lui a parlé en confidence : « dans le fond du cœur, il a toujours pensé que Dieu l'appelait à l'état religieux pour mettre un frein à son inconstance, et consommer le sacrifice de tout lui-même à la volonté divine. » Teysseyre ne comprend pas qu'il s'agit là d'une résolution désespérée, et, songeant au besoin qu'a le jeune sous-diacre « d'une vie douce et réglée, séparée du monde avec de grands loisirs pour l'étude, sans aucune sollicitude temporelle, dans une société aimable et édifiante », il croit « que Dieu le veut au noviciat des Jésuites [1] ». Comme si cette confidence de Féli n'était pas la première secousse que le prisonnier imprime à la chaîne qu'il sent trop lourde ! Comment Teysseyre n'entend-il pas les soupirs du malheureux Féli vers l'indépendance de sa chère solitude de la Chenaie ?

Remarquons de plus que l'accord n'est pas complet entre les abbés Carron et Teysseyre. Ce dernier, beaucoup moins prudent, est aussi l'héritier d'une tradition qui s'est pieusement conservée à Saint-Sulpice, et que nous avons autrefois signalée. Il importe donc de nous rappeler ici les analogies que nous avons évoquées jadis entre la crise que traverse aujourd'hui Félicité de La Mennais, et celle dont à Saint-Sulpice on savait que M. Olier, le fondateur de la maison, avait subi l'épreuve en son temps. Ces peines intérieures avaient été la voie douloureuse par laquelle M. Olier

1. Roussel, t. I, pp. 92-94.

s'était acheminé vers cette vocation, si précieuse à l'Église de France, dont Saint-Sulpice était sorti[1]. C'était une raison sérieuse pour qu'à Saint-Sulpice on vît dans une situation très analogue un signe à peu près assuré d'élection, pour qu'à tout le moins on n'y aperçût rien qui pût éloigner Félicité de l'autel. Puis, n'oublions point qu'à présent le pas décisif est franchi, qu'entraîné par l'abbé Carron, son disciple s'est lié définitivement à l'Église par les vœux irrévocables du sous-diaconat. Que gagnerait-il donc désormais à s'attarder à des regrets, à des inquiétudes, à des scrupules? C'est à cette double lumière qu'on doit interpréter la lettre adressée par l'abbé Teysseyre à Félicité le 27 février 1816, dix jours avant qu'il reçût le diaconat à Saint-Brieuc. Comme il avait fait part à Teysseyre de sa désolation, le sulpicien lui répondit en le félicitant d'aller « à l'ordination comme une victime au sacrifice ». Ainsi Dieu le traite comme il a traité son Fils bien-aimé : « Hélas, pauvres êtres imparfaits que nous sommes, nous avons célébré notre première messe sur le mont Thabor; pour vous, il vous sera donné de la célébrer sur le Calvaire. » Car Dieu lui fait faire son purgatoire pour le passé, le purifie, l'humilie, le détache ici-bas afin qu'à l'heure de la mort Jésus puisse lui apparaître comme la vie, et qu'aussitôt Féli puisse s'élever jusqu'à lui dans la gloire. Que l'amour-propre rende donc « le dernier soupir. Puissiez-vous désormais être mort à tout et enseveli avec Jésus-Christ dans le tombeau ! *Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo!*[2] »

Ainsi soutenu, encouragé, porté, Félicité, du diaconat qu'il reçoit le 9 mars[3], put arriver enfin à la prêtrise le 23 mars, à Vannes, où il fut ordonné prêtre par M. de Bausset-Roquefort : « Féli a été fait diacre à Saint-Brieuc dans la première semaine de carême, et il a été ordonné prêtre à Vannes quinze jours après, écrivit trois mois plus tard l'abbé Jean. Il lui a singulièrement coûté pour prendre sa dernière résolution. M. Carron d'un côté, moi de l'autre, nous l'avons entraîné, mais sa pauvre âme est encore ébranlée de ce coup[4]. »

1. Cf. supra 1re partie, chap. v, pp. 128-129.
2. Blaize, t. I, p. 259.
3. Cf. Duine, *La Mennais*, p. 333.
4. Gournerie, p. 125.

L'ébranlement était tel que la santé de Félicité se trouva bientôt compromise. Il était rentré à Paris avant Pâques, en compagnie de son frère et de sa sœur Marie (Mme Ange Blaize) qui allait confier au pensionnat des Feuillantines deux de ses filles, Marie-Ange et Lise. C'est aux Feuillantines qu'il célébra sa première messe. Il la dit très lentement, et, à un moment, au témoignage d'un des assistants, M. Ange Carron, son visage se couvrit d'une pâleur livide[1]. Il entendait très distinctement une voix qui lui disait : « Je t'appelle à porter ma croix, rien que ma croix, ne l'oublie pas[2]. »

Sous la robe du prêtre, l'homme n'avait pas changé.

III

La présence de sa sœur Marie à Paris, jusqu'au 30 mai 1816, lui procura, semble-t-il, après son retour aux Feuillantines et même lorsque Jean-Marie l'eut quitté pour rentrer à Saint-Brieuc, une distraction suffisante et cette illusion de la vie de famille, si nécessaire à son tempérament. Sans doute, Mme Blaize s'occupa des petits détails relatifs à l'installation définitive du nouveau prêtre auprès de l'abbé Carron, en même temps qu'elle complétait le trousseau de ses deux aînées, Lise et Marie-Ange, qu'elle allait confier aux soins de Mmes de Villiers et de Lucinière, et de Mlle de Tremereuc. Il fallait bien cependant que Mme Blaize reprît le chemin de la Bretagne. Félicité annonçait son départ à son frère dans la lettre inédite suivante :

Paris, 29 mai [1816]

J'espère que les incommodités que tu as ressenties n'auront pas eu de suites, et j'en attends la certitude avec impatience. Voilà une lettre de Dieppe, au sujet des livres anglois. Je ne suis nullement pressé de recevoir ceux à mon usage. Ils me seroient inutiles en ce moment. Tant pis pour ceux qui ne savent pas ce que c'est que la reconnoissance, et ne pardonnent pas aux autres de le savoir. Il y a tant de choses à dire sur ce qui se fait, qu'il vaut mieux se taire.

1. Spuller, p. 86.
2. Abbé de Ladoue, *Vie de Mgr de Salinis*, t. I, p. 95.

Je prie Marie de mettre cette lettre à la poste en passant à Rennes. A peine ai-je le temps de l'écrire. Elle part demain. Ses petites filles se plaisent déjà beaucoup ici. Mr C[arron] et T[eysseyre] te disent mille choses tendres. Rappelle moi au souvenir de Mr V[ielle] et de la mère Félicité. *Totus tuus.*

On assure que Mr de Montesquiou a reçu ordre de quitter la France. On dit qu'Hortense et Jérôme sont à Paris, et qu'on les cherche [1].

C'est seulement après le départ de sa sœur, semble-t-il, que la crise habituelle, celle qui toujours, nous l'avons vu, accompagna chacun des pas de Félicité vers le sacerdoce, prit un caractère aigu. Que ceux qui ne l'ont pas, comme nous, suivi à travers les étapes de sa marche douloureuse, s'étonnent de ce qui va suivre, qu'ils y voient le signe assuré de l'imprudence des directeurs qui poussèrent Félicité jusqu'à l'autel : on se l'explique très aisément, et l'on ne saurait leur en faire un reproche. Mais nous, qui connaissons le nouveau prêtre, et qui, pour avoir écouté son long gémissement, si rarement interrompu depuis son enfance, n'ignorons plus maintenant son mal, nous ne pouvons les accompagner dans cette voie banale et frayée.

En vérité, Félicité continue la recherche inquiète et décevante du bonheur : si la désillusion fut rude après la tonsure ou les ordres mineurs, elle le sera plus encore après le sous-diaconat, puisque les vœux définitifs lui ferment la plupart des voies où détourné de la vie religieuse par le silence de Dieu, il eût poursuivi le mirage. Mais la prêtrise restait encore : peut-être le miracle d'amour qui triomphait de ses sécheresses intérieures n'attendait-il, pour se produire que cet acte, couronnement de tant d'efforts et de tant d'espoirs ; oui, peut-être qu'en élevant vers Dieu le calice, il sentirait son cœur se fondre au souffle du divin amour. Cette attente est encore déçue. Qu'est-ce donc que Dieu réclame de lui ? Le veut-il aux Missions étrangères ou chez les Missionnaires de France [2] ? A ne consulter que son goût, il lui en coûterait prodigieusement de quitter l'abbé Carron. Et pourtant il est prêt à l'immolation complète : « Si Dieu me voulait ailleurs, il faudrait céder, et je ne balancerais pas [3]. »

1. Inédit.
2. Cf. Blaize, t. I, p. 261.
3. *Ibid.*, p. 262.

Il l'écrit, mais ne l'en croyons pas sur parole. Car ce sont là de courts élans. La dernière déception, si rude, et la vie qu'il mène chez M. Carron, dans une chambre mal située, peu confortable, son sommeil constamment troublé par le va-et-vient au-dessus de sa tête ou sur son palier, « des courses multipliées pour des bagatelles, tous les soins du ménage, faire le lit, balayer, et ce qui s'en suit » ; grandes déceptions et menues contrariétés de chaque instant ont sérieusement altéré sa santé. L'abbé Carron écrit à Jean-Marie ses inquiétudes à ce sujet, le 31 mai 1816 :

Je compte assez sur la tendre amitié de mon nouvel et ancien ami l'abbé de la Mennais, pour me persuader qu'il ne prendra pas le change sur le motif de mon silence : si je l'aime, lui, comme un frère, j'aime notre Féli comme un fils, et je suis bien affligé de la persévérance de sa mauvaise santé. *Totus tuus in Christo.*

G. C. [1].

Jean-Marie inquiet, demande aussitôt des explications à l'abbé Carron ; celui-ci, le 25 juin, s'efforce de le rassurer :

Mon bon et fidèle ami, lui dit-il, je suis désolé de vous avoir causé de l'inquiétude : la santé de notre cher Féli est telle que vous l'avez vue : je m'impatiente et je murmure de son travail opiniâtre : c'était par discrétion qu'il voulait que je refusasse, à sa place, la proposition des Missions Étrangères : ce tendre ami a dû vous écrire dernièrement et ainsi vous rassurer sur son compte... [2].

Féli traversait justement une de ses crises de dépression, d'impatience et de découragement. L'abbé Carron commit l'imprudence de lui laisser le soin de cacheter sa lettre : il en profita pour y ajouter ce qui suit :

Quoique M. Carron m'ait plusieurs fois recommandé de me taire sur mes sentiments, je crois pouvoir et devoir m'expliquer avec toi une fois pour toutes. Je suis et ne puis qu'être désormais extraordinairement malheureux. Qu'on raisonne là-dessus tant qu'on voudra, qu'on s'alambique l'esprit pour me prouver qu'il n'en est rien, ou qu'il ne tient qu'à moi qu'il en soit autrement, il n'est pas fort difficile de croire qu'on ne réussira pas sans peine à

1. Inédit. Billet à la suite de la lettre de Féli à Jean, Paris, 31 mai 1816 Blaize, t. I, pp. 261-262.
2. Blaize, t. I, p. 262.

me persuader un fait personnel contre l'évidence de ce que je sens. Toutes les considérations que je puis recevoir, se bornent donc au conseil banal de faire de nécessité vertu. Or, sans fatiguer inutilement l'esprit d'autrui, il me semble que chacun peut aisément trouver dans le sien des choses si neuves; quant aux avis qu'on y pourroit ajouter, l'expérience que j'en ai a tellement rétréci ma confiance, qu'à moins d'être contraint d'en demander, je suis bien résolu à ne jamais procurer à personne l'embarras de m'en donner; et j'en dis autant des exhortations. Ainsi, par exemple, rien au monde qu'un ordre formel ne me décidera jamais à aller demeurer chez M. de Janson. Où que je sois à l'avenir je serai chez moi, ce chez moi fût-il un grenier. Je n'aspire qu'à l'oubli, dans tous les sens, et plût à Dieu que je pusse m'oublier moi-même! La seule manière de me servir véritablement est de ne s'occuper de moi en aucune façon. Je ne tracasse personne; qu'on me laisse en repos de mon côté; ce n'est pas trop exiger, je pense. Il suit de tout cela qu'il n'y a point de correspondance qui ne me soit à charge. Écrire m'ennuie mortellement, et de tout ce qu'on peut me marquer, rien ne m'intéresse. Le mieux est donc, de part et d'autre, de s'en tenir au strict nécessaire en fait de lettres. J'ai trente-quatre ans écoulés; j'ai vu la vie sous tous ses aspects, et ne saurois dorénavant être la dupe des illusions dont on essaieroit de me bercer encore. Je n'entends faire de reproches à qui que ce soit; il y a des destins inévitables; mais si j'avois été moins confiant ou moins foible, ma position seroit bien différente. Enfin elle est ce qu'elle est, et tout ce qui me reste à faire est de m'arranger de mon mieux, et, s'il se peut, de m'endormir au pied du poteau où l'on a rivé ma chaîne; heureux si je puis obtenir qu'on ne vienne point, sous mille prétextes fatigants, troubler mon sommeil[1].

On ne saurait interpréter cette lettre, ainsi qu'on l'a presque toujours fait jusqu'ici, sans tenir compte des antécédents, du tempérament, de la situation spéciale de son auteur. Son passé nous l'a toujours montré en proie à de brusques dépressions ou à de subits accès de colère capables d'aller jusqu'à l'évanouissement. Tel il fut dans l'enfance, tel il restera toute sa vie. Le voilà donc, les nerfs surmenés par les émotions, les angoisses, les fatigues éprouvées depuis le mois d'avril 1814, c'est-à-dire depuis plus de deux ans, sans presque aucune interruption. Il vient de traverser successivement la triple épreuve du sous-diaconat, du diaconat et de la prêtrise, qui lui ont coûté un effort prodigieux, comme toute décision irrévocable aux malades de son espèce. De cette lutte, il est sorti plus épuisé que jamais. Il lui faudrait du repos, sa campagne et

1. Blaize, t. I, pp. 263-264.

ses livres, la liberté pour un temps au moins, de vivre à sa guise et sans contrainte d'aucune sorte : or, il est chez l'abbé Carron, médiocrement logé, obligé à des tâches pénibles, à faire son lit, ses souliers et sa chambre[1]. Ainsi, ne s'appartenant plus, perpétuellement heurté, contrarié par cette vie en commun pour laquelle il n'est pas fait. — « Il y a trois personnes dans la chambre où je t'écris[2] », dit-il le 19 novembre — troublé dans son sommeil, ce sommeil léger et dont ses nerfs ont tant besoin — par tous les bruits d'un pensionnat, courbé, le reste du temps, sur la tâche d'écrivain qu'on lui impose, goûte-t-il du moins des consolations spirituelles ? Non ; il est privé de toute ferveur sensible ; Dieu reste silencieux pour lui. Alors son imagination l'emporte vers la Chenaie, vers les bois où se joua son enfance, vers l'étang familier, et vers la maison, héritage du grand-père Lorin, où tout son cœur est demeuré. S'il n'était pas prêtre, et tenu à l'obéissance aux directeurs, c'est là-bas qu'il pourrait aller, c'est dans la paix de la campagne qu'il se retrouverait lui-même. Mais l'abbé Carron, mais Teysseyre pensent qu'il doit son talent d'écrivain tout entier à l'Église, et qu'à Paris seulement, au centre des informations, en perpétuel contact avec les maîtres de la pensée chrétienne, capables de soutenir et de guider son inspiration, il peut produire l'œuvre attendue : prêtre, il n'est plus maître de lui. Mais Jean-Marie ne le connaît-il pas ? N'aurait-il pas dû avertir ceux qui le dirigent, lui en qui l'abbé Carron a une si grande confiance[3], et plutôt que de lui adresser de vaines exhortations, ne devrait-il pas lui rouvrir les portes de la Chenaie, du paradis terrestre ? Si même, au lieu de l'abandonner comme il l'a fait, il avait voulu s'associer à lui, comme il l'en a tant supplié, quelle douce et heureuse existence ils mèneraient à présent tous les deux. C'est donc à lui qu'il doit s'en prendre, et c'est à lui surtout qu'il en veut : tout son amour pour Jean-Marie se tourne maintenant en colère, et pour un instant en haine. La lettre dont on a tiré des conclusions hasardées[4] résume l'état maladif et complexe que nous

1. Il s'en plaignait déjà le 11 décembre 1815. Cf. Blaize, t. I, p. 239.
2. Blaize, t. I, p. 231.
3. *Ibid.*, p. 233 : « M. Carron a une singulière confiance dans ton avis... »
4. En particulier Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. XI, p. 391 et sq.

venons d'analyser : elle est un accès de furieux emportement — elle n'a pas d'autre caractère et pas d'autre portée. Si la crise que traverse Félicité est d'une violence extrême, elle n'a rien de nouveau pour nous : le sacerdoce n'en est que l'occasion. La débilité physique, le surmenage, des conditions matérielles d'existence insupportables, et la rancœur contre Jean-Marie qu'il rend injustement responsable de son éloignement de la Chenaie, en sont le véritable fond. On mesurera la violence de l'accès aux renseignements que Teysseyre adresse à Jean-Marie le 29 juin 1816. Il montre Féli « dans un état violent d'épreuve, de tentations de tout genre », et « comme le prophète, suspendu par un cheveu sur l'abyme du désespoir... Il pousse l'obéissance jusqu'à célébrer presque tous les jours, malgré l'horreur qu'il semble avoir du sacerdoce » ; et l'on met tout en œuvre « pour occuper et distraire son imagination qui est *folle* jusqu'à la *fureur* ». De l'affection, du travail, de la distraction, voilà les remèdes qu'il lui faut. Point de « discussion avec lui sur le sacerdoce : quelques mots seulement pleins de douceur et de tendresse, propres à calmer son âme agitée [1] ».

Ces derniers conseils étaient sages. C'est pour figurer l'obstacle à la réalisation du rêve de bonheur, de l'existence paisible de la Chenaie, que la prêtrise soulève si violemment le cœur de Félicité. Toute opposition invincible à ce qu'il montât à l'autel, eût provoqué les mêmes colères. Malheureux, qui ne s'oublie et ne se résigne jamais ! Dans ces bois de la Chenaie dont il rêve comme d'un paradis terrestre [2], dans ces bois où, n'en doutons pas, un peu de son âme est restée, ne l'avons-nous pas vu déjà tout rongé de mélancolie ? Et s'il a raison de penser qu'il s'y retrouverait lui-même, qu'y retrouverait-il aussi, en s'y recueillant, que ses peines ?

Teysseyre persiste à en défendre les abords impitoyablement [2]. Félicité, docile sans résignation n'alla pas en Bretagne, comme on l'a supposé, entre le mois de juillet et le mois d'octobre 1816. Une lettre inédite qu'il adresse à son beau-frère Ange Blaize nous le montre à Paris à la fin du mois d'août : rien n'y transparaît des tourments qu'il endure,

1. Roussel, t. I, pp. 100-101.
2. Cf. Roussel, t. I, pp. 106-107. Lettre à Jean-Marie, qui doit être du 17 août 1816. Jean-Marie en reproduit quelques expressions dans une lettre à Bruté du 16 septembre 1816 (Gournerie, p. 129).

ni d'un projet qu'il aurait formé de se mettre en route pour Saint-Malo :

Paris, 24 août 1816.

Mon cher Ange, je vous envoie par Mr de Beaufort, les lettres de Marie-Ange et de Lise, pour leur grand père, et leur grand mère. Vous remarquerez qu'il y a près de six semaines qu'elles sont écrites.

Voilà aussi le compte de la dépense des petites, qui s'élève à 62 l. 14 s. à cause des remèdes pour la coqueluche. J'ai compté à Mlle de Villiers, 100 l. En conséquence, il y a 37 l. 6 payés sur le prochain trimestre.

Vous m'aviez remis précédemment une traite de. .		fcs 320
J'en ai reçu dernièrement une 2de de		600
Ensemble. . . .		fcs 920
A déduire		
230 fcs remis à Marie.	fcs 230	
43 fcs payés à Blaize, libr	43	
Payé pour l'ouvrage en cheveux. . . .	59,60	
A Mlle de Villiers	100	
Payé récemment à Blaise	200	
Que vous avez reçu de Mr de Plouer . .	12,20	644 fcs 80
Reste que je vous prie de porter à mon cte fcs		275 fcs 20

Ci-joint le reçu de Blaise, de 200 fcs et les cheveux envoyés par Auguste, et que l'ouvrier n'a pas employés.

Voilà encore quelques images données en prix à Lise et Marie-Ange, et qu'elles envoient à leur maman et à leurs petits frères et sœurs. Les pauvres enfans me parlent souvent de vous tous. Elles se portent maintenant on ne peut pas mieux. Lundi prochain, jour de congé, elles doivent aller à St-Cloud avec Mlle de Lucinière et quelques unes de leurs petites compagnes. C'est leur 1re sortie de la maison depuis le départ de Marie. Je suis bien sûr que vous ne désapprouverez pas cette petite dépense. Les frais seront partagés au prorata. Les pauvres enfans méritent par leur application et leur excellente conduite qu'on leur procure de temps en temps quelques distractions.

Quelques députés doutent qu'on les rassemble. Alors que fera-t-on ? Il faudra nécessairement créer une nouvelle chambre, et sera-t-elle plus dévouée que celle-ci aux ministres ? Ceci s'éclaircira sous peu de temps. M. de Viomenil ne retournera point en Bretagne. On le trouve trop ardent. Du reste le gouvernement est très content de lui-même. C'est toujours quelque chose.

Mrs Opperman m'ont remis une copie figurée et certifiée de manuscription. Ils gardent l'original pour toucher les arrérages. Je vous remercie de nouveau des soins que vous vous êtes donné pour

cette affaire. Mille amitiés les plus tendres à Marie. J'embrasse les petits enfans.

Votre frère et votre ami

F.[1].

Cette lettre d'affaires et de famille, la seule qui nous soit restée du mois d'août 1816, ne porte nulle trace des peines intérieures de Félicité. Il est vrai qu'il ne prenait pas son beau-frère pour confident de ses inquiétudes. Il semble bien pourtant qu'elles aient diminué, puisque, le 16 septembre 1816, Jean-Marie écrivant à l'abbé Bruté n'y fait, de son côté, aucune allusion, quoiqu'il lui parle de son frère [2].

Tout contribuerait donc à réduire aux proportions des crises habituelles — en tenant compte cependant des circonstances exceptionnelles qui l'ont entourée et qui devaient en augmenter la violence — la grand crise de Félicité de La Mennais en 1816.

Seulement, c'était l'*irrévocable*.

IV

Comme une flamme trop vive qui tombe peu à peu, l'irritation de Félicité, son désespoir et ses colères vont aller désormais s'atténuant. Il faut suivre cette courbe descendante pour apprécier sainement le cri désolé du 25 juin 1816.

Le 11 janvier 1817, Teysseyre avertit Jean-Marie que son « frère est toujours bien souffrant », et qu'il le tourmente cependant pour le faire travailler puisqu'il vaut mieux qu'il soit « le martyr de l'Église que de son imagination » [3]. Jean-Marie devrait donc bien envoyer à Paris les papiers de Féli et quelques-uns de ses livres de la Chenaie. Dès lors, comme autrefois le travail de *la Tradition* avait calmé bien des angoisses, le travail acharné sur lequel Teysseyre le plie depuis son retour de Bretagne et sa première messe, s'il ne guérit Félicité, du moins l'attache, l'occupe et le console.

1. Inédit.
2. Gournerie, p. 129.
3. Roussel, t. I, p. 108.

Certes, il écrit avec dégoût. Mais cet effort littéraire dont il ne cesse de gémir, le fixe peu à peu à Paris, et lui fait envisager, sans qu'il se l'avoue lui-même, sa position d'un autre œil. Lui-même insiste pour que son frère expédie les livres dont il a besoin[1]. Sans doute, moins d'un mois après, il décline le projet d'un envoi plus considérable; et dans quels termes! « A quoi servent les livres? Je ne connais qu'un livre gai, consolant, et qu'on voie toujours avec plaisir, c'est un registre mortuaire. Tout le reste est vain et ne va pas au fait[2]. » Mais il faut s'entendre : car précisément à la même époque, bien loin de songer à mourir, notre Féli s'installe plus agréablement chez l'abbé Carron, dans « un petit appartement séparé », qui « se compose de deux très petites pièces, d'une plus petite cuisine, où cependant il peut coucher un domestique, et d'un bûcher. Tout cela est propre et joli[3] ».

Il calcule ensuite que dans sa nouvelle installation, il dépensera environ 1.800 francs par an, somme équivalente à ses revenus, puisqu'il peut disposer de 1.000 francs de rente sur l'Etat, de 100 francs de rente viagère, de 400 francs pour sa part du revenu de la Chenaie, et de 300 francs de messes; en sorte que pour être au pair, il lui faut encore environ 600 francs, ce qui lui fait souhaiter vivement de toucher ce qui lui reviendra de la liquidation de la maison de son père. Ange Blaize lui placerait cet argent à 8 p. 100 en fonds consolidés. Le registre mortuaire devient vite un livre de comptes.

Il gémit, cependant, il se plaint du travail de l'*Essai*, qu'il trouve extraordinairement médiocre et que, malgré tous les encouragements, il a toutes les peines du monde à continuer. Jamais il n'écrivit « quoi que ce soit avec moins de goût »[4]. Rien n'est plus vrai; mais il en parle, il s'en occupe, et déjà même, du matin au soir, il en vit. Que le succès, sur lequel la mésaventure des *Réflexions* et l'échec de la *Tradition* l'ont déshabitué de compter, vienne là-dessus, et du coup l'écrivain aura guéri le prêtre. Nous n'en sommes pas encore là. Ne faut-il pas épuiser d'abord la coupe des lamentations? Cependant les préoccupations d'intérêts et d'affaires

1. Blaize, t. I, p. 268.
2. *Ibid.*, p. 269.
3. *Ibid.*, pp. 271-272.
4. *Ibid.*, pp. 273-274.

font diversion. Témoin ce début inédit de la lettre à Jean-Marie, du 6 avril 1817 :

M. Carron vient de me remettre ta lettre du 2 avril. Je ne veux certainement pas traverser les arrangemens que vous avez pris pour la liquidation. Il faut s'en tenir à ce qui est le plus avantageux. Seulement je désirerais, s'il est possible, pouvoir jouir de ce qui me reviendra dans deux ans. Je fixe ce terme pour des raisons que je te dirai ici, et encore je n'y tiens pas absolument. Les fonds publics montent tellement qu'il n'y a point à regretter de ne pas placer en ce moment. Et puis notre condition s'améliore par le retard, par les motifs que tu m'exposes. Ainsi ne changez rien à ce que vous aviez arrêté. Je puis d'ailleurs aisément attendre 2 ans et plus, si Rusand est exact dans ses payements, et c'est à quoi je veillerai de mon mieux. Il doit revenir ici au mois de juin. Ecris lui pour régler le 1er terme de 2.000 fcs. Tu peux toujours toucher sur sa lettre que je t'ai remise, ce que l'abbé Lesage voudra te compter. Par les raisons que je t'ai dites, j'aurais besoin à présent de 25 louis ; et je serais bien aise de les prendre sur le produit de la *Tradition*, pour ne pas manger en détail celui de la liquidation. Cependant, si tu ne voyais pas jour à toucher promptement de l'abbé Lesage, prie Biarrote de m'envoyer une traite de 600 fcs que je rembourserai sur le 1er payement que nous fera Rusand. En cas que le linge que je t'ai demandé ne soit pas expédié, joins y deux couverts d'argent ; j'en ai deux ici, mais ils servent à Lise et Marie-Ange [1].

Voilà des préoccupations pratiques. Symptôme heureux, la mélancolie ne vient désormais qu'à la suite ; mais il faudra qu'elle ait son tour. Il ne va pas en Bretagne : une fois qu'il y serait, comment la pourrait-il quitter? « La Chenaie fut longtemps et serait encore mon paradis terrestre ; on m'en a chassé, et Tesseyre en garde les approches, un glaive flamboyant à la main. » Il y renonce donc, comme au reste : « Après ce que j'ai perdu, à quoi pourrais-je tenir encore? Je crois cependant qu'un Virgile me ferait plaisir. Il aimait les champs, je dois l'aimer. Sa voix si triste et si douce pénètre jusqu'au cœur. Il me parlera des jours passés, de cet heureux temps qui ne saurait revenir.

Optima quæque dies miseris mortalibus ævi
Prima fugit.

1. Inédit.

N'est-ce pas là toute la vie humaine ? D'abord les charmantes rêveries et les tendres illusions du jeune âge, les jeux de l'imagination et cette délectable joie des pleurs qu'Homère a chantée : *Optima dies !* Et puis les réalités douloureuses, les soucis, les regrets, les dégoûts, les larmes amères, et l'ennui de vivre : *miseris mortalibus*[1] *!* » .

Enchantons-nous, comme lui, de ces plaintes ; mais une douleur ainsi modulée n'est plus une douleur violente. C'est que l'*Essai sur l'Indifférence* occupe à présent son esprit. Rien ne l'oblige à faire cette confidence à son beau-frère Ange Blaize, rien, sinon le plaisir qu'il éprouve à parler d'une œuvre qu'il aime : « Plus je vis et plus je réfléchis, plus je me confirme dans la conviction qu'il n'existe ici-bas de sagesse et de bonheur que dans un christianisme pratique. Hors de là, je ne vois que folie et misère sans ressource. J'espère rendre ceci sensible pour tout homme de bonne foi, dans un ouvrage auquel je travaille depuis un an. Le premier volume est achevé, il y en aura deux. Mais n'en parlez pas, je vous prie[2]. »

Ce geste est vraiment rassurant. Nous pourrons désormais rencontrer sans inquiétude des mouvements d'humeur, trop brusques pour traduire, devant la tâche inachevée, autre chose que les accès d'une impatience passagère. N'interprétons pas autrement cette boutade du 13 mai, dans une lettre à l'abbé Jean : « Je n'avance guère mon ouvrage, il m'ennuie. Écrire m'est un supplice. Je déteste Paris, je déteste tout. Cette vie est pour moi un enfer. J'ai manqué l'occasion de vivre selon mon caractère et mon goût ; c'est sans retour[3]. » Ces traits, d'une belle noirceur, se font de plus en plus rares.

Seulement, il réclame toujours avec insistance et sans se lasser un *exeat pro quacumque diocæsi*[4]. Ne pas avoir la liberté d'aller et venir à sa guise, être dépendant de quelqu'un, voilà ce qui définitivement lui paraîtrait intolérable. Pour le reste, il s'en accommode, et d'autant mieux qu'il prépare déjà en pensée ce voyage à la Chenaie, ce voyage si désiré, qui l'arrachant même à la tyrannie de Teysseyre, aura, sur la conception du second volume de l'*Essai*, une influence si considérable.

1. Blaize, t. I, pp. 274-275.
2. *Ibid.*, p. 277.
3. *Ibid.*, p. 282. Cf. aussi p. 287.
4. *Ibid.*, pp. 296, 305, 318.

Ainsi finit, dans la distraction forcée de l'étude et du succès littéraire, cette crise à laquelle tant d'autres nous avaient déjà préparés, et que les circonstances seules, la santé plus affaiblie par les fatigues et les émotions de l'exil ont rendue plus violente, sans lui donner cependant, comme on a trop souvent eu tort de le croire, un sens plus profond ni plus grave.

Sécheresse et glace intérieure, épuisement nerveux, menues contrariétés dans la vie de chaque jour, regrets passionnés et presque physiques, du sol et de l'horizon natal, après l'exil: inquiétude du lendemain et persistant besoin d'indépendance, voilà de quels aliments s'est nourrie la crise décisive que nous avons racontée. Evénement heureux, en somme, puisque de cette exaltation, de ces furieux accès, de cette fièvre, sous la patiente direction de l'abbé Teysseyre, est sorti l'*Essai sur l'Indifférence en matière de Religion*.

CONCLUSION

Il a fallu, pour comprendre la crise que nous venons de raconter [1], embrasser d'un même regard les événements qui l'entourèrent, le cœur de celui qui s'y laissa conduire, et les exigences de sa pensée, en dépendance étroite de son tempérament.

Depuis 1812, l'heure du renoncement que l'on a cru définitif au projet d'être prêtre, les événements se sont précipités, appels à grands cris de la Providence indignée de cet abandon. En 1812, le petit séminaire de Saint-Malo ferme ses portes: en 1813, Dieu retire à Féli sa fortune en ruinant son père; en 1814, l'invasion le frappe dans sa patrie; en 1815, c'est l'exil. De ruine en ruine, à travers les décombres de son passé, où le conduit sa destinée?

Sans doute vers le renoncement. Mais que de fatigue aussi, pour ce cœur devant lequel se ferment toutes les voies du bonheur humain! Perdu dans les détails irritants, en proie aux mille soins, aux incertitudes de sa position nouvelle, s'il a

1. Renan ne l'a pas comprise; il n'a vu dans ce drame intime qu'un prétexte à l'apologie de sa propre conduite, ce qui l'égare au point de le faire disserter trois pages durant de l'influence qu'exerça sur La Mennais *le séminaire*, dans lequel nous savons qu'il n'est jamais entré. (Cf. l'*Étude* de Renan, qui précède l'édition du *Livre du Peuple*, 1 vol. in-18. Paris: Michel Lévy. Nouvelle édition, 1866, pp. 9-11). Sainte-Beuve lui-même, beaucoup mieux informé que Renan, et d'esprit plus libre, s'est gravement mépris néanmoins sur la signification véritable d'un cri de colère dont, pour la première fois, quand il écrivit son article, la révélation venait d'être faite au public, lorsqu'il a dit de La Mennais à ce propos, que « dès 1816, il avait déjà proféré entre ses dents le mot qui éclatera un jour et qui sera le mot de la fin ». Il ne se peut contre-sens plus grave ni plus complet. (Cf. Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. XI, p. 397).

demandé le mot de l'énigme, tout d'abord, il n'a pas compris. Car il a cherché de douteuses ressources dans des spéculations étranges, il s'est débattu contre la pauvreté ; il a couru Paris, en quête du succès littéraire : il a lutté contre l'obscurité ; il a multiplié les appels à son frère aîné, Jean-Marie : il s'est indigné de sa solitude morale. Vains efforts ! le voilà sans ressources, le voilà seul où Dieu l'a chassé.

Il est seul ; mais en lui survit l'unique passion qui l'anime : dans ce vaste écroulement d'un monde et de tant d'espoirs, si vous savez lire dans ses œuvres, et surtout en lui-même, vous y découvrirez toujours la passion de la liberté. Le joug le révolte et l'indigne ; s'il sent sur lui la main de l'homme, il s'emporte et ne se connaît plus. Qu'opposera-t-il donc, à cette tyrannie de la force, sinon le pouvoir de l'Église ? Où se réfugiera sa haine de toute puissance de la terre, sinon dans l'indépendance du Chrétien ?

Ainsi les faits, son cœur troublé, sa pensée que le joug offense, le traînent au pied de l'autel.

Y goûtera-t-il le bonheur ? Non point cette félicité dont, après une vie d'épreuves, le Chrétien espère qu'un jour il jouira, s'il a bien vécu ; mais ce bonheur humain auquel, en véritable romantique, il n'a jamais su renoncer ? Pour lui, ses landes ont toujours les voix qui charmèrent sa première enfance, et les affections de la terre des douceurs que rien ne remplace. S'il faut s'en priver à jamais, certes, nul bonheur ici-bas n'existera jamais pour lui. Mais d'ailleurs, s'il retourne au monde, comment pourrait-il oublier les appels qu'il a entendus ? Il n'y trouvera non plus que sa misère et ses regrets.

Témoin de ses succès d'apologiste, l'abbé Carron tranche le débat entre les sollicitations du monde et l'appel impérieux de Dieu.

Il est donc prêtre. A quelle dépendance étroite se trouve brusquement soumis cet indomptable ennemi du joug, ce passionné de liberté ! Que d'hommes, que de « laquais-prêtres » vont pouvoir, pense-t-il, se mêlant de sa destinée, imposer leur vouloir tyrannique à la fantaisie journalière du romantique impénitent ! Déjà même, la vie qu'il mène en commun chez l'abbé Carron, greffe les menues contrariétés, ces grands sujets d'irritation, sur l'amère désillusion que cause le silence de Dieu ! Il gémit, il proteste, il s'emporte contre l'irrévocable vœu : délire d'une imagination furieuse de retrouver le joug

de l'homme, où l'on s'était bercé du rêve d'être seul à seul avec Dieu.

Ces chimères étaient guérissables et se sont en effet guéries. L'*exeat* auquel il tient tant va lui rendre la liberté; vienne le succès, et à la Chenaie, il jouira de tout le bonheur dont il aurait jamais pu jouir. A ce malade, l'abbé Carron a donné, par sa décision, vingt années de santé morale. Quel médecin fit jamais mieux?

Osons dépasser cependant ces exigences du romantique en quête du bonheur humain. Regardons plus loin et plus haut. C'est notre héros tout entier qui survit sous l'habit du prêtre. Ce catholique sous condition, tant qu'il trouvera dans l'Église son point d'appui pour tenir tête au pouvoir politique et civil, n'en doutons point, sera son homme. Mais que, dans l'ardent combat de Féli contre tous les pouvoirs humains, la suprême autorité morale ait un jour à se prononcer; si, chargée des destins de l'Eglise, dominant de haut l'horizon, patiente, ayant les promesses; parce qu'elle doit tenir compte d'opportunités dont jamais romantique ne s'inquiéta; elle croit devoir sinon donner tort, du moins imposer silence à l'ennemi de tout pouvoir humain : elle perdra d'un seul coup, avec l'unique raison d'être que lui prêtait la passion de Féli, son rayonnement divin à ses yeux. En elle, il ne verra plus qu'une forme dissimulée de la tyrannie politique : et ce révolté contre l'homme trouvera dans sa désillusion un motif suffisant de cesser d'être catholique. Alors, seul à seul avec Dieu, comme il l'avait rêvé jadis, entouré d'étranges disciples, en guerre avec les deux pouvoirs, il réalisera pleinement, pour l'édification des hommes, les destinées du romantisme religieux dont il est à la fois chez nous le promoteur et la victime.

Mais si, détournant nos regards de ces effets lointains encore, nous les reportons sur l'époque que vient d'atteindre ce récit, nous n'y trouverons pas, je pense, de raisons d'accuser le sort. C'est bien rarement dans la joie que naissent les œuvres puissantes : *l'Essai sur l'Indifférence* était de ces œuvres là.

QUATRIÈME PARTIE

LE PREMIER VOLUME DE L'*ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE*

Un trait dominant se dégage à la fois de la vie et des écrits de Félicité de La Mennais, à l'époque où nous sommes arrivés : la passion de l'indépendance. Elle a provoqué sa fureur à l'époque où, brusquement, il s'est vu « attaché au poteau où l'on avait rivé sa chaîne » : elle le fait s'épancher violemment, dans sa correspondance, contre l'épiscopat tout entier[1], et contre le pouvoir civil ; elle explique son insistance à réclamer son *exeat ;* elle est l'âme des nombreux articles que, de 1814 à 1817 il publie dans le *Mémorial.* Sous les *idées libérales* l'expérience révolutionnaire a fait sentir à sa famille et par conséquent à lui-même la tyrannie philosophique et l'oppression jacobine ; c'est pour cela qu'il les combat. Parce qu'elles identifient la force et le pouvoir, la tyrannie et l'autorité, les doctrines philosophiques, et celles même de J.-J. Rousseau, qui conduisent involontairement leurs disciples au matérialisme et à l'athéisme, sont l'objet de sa haine sans merci : ce sont des doctrines oppressives[2], et soit qu'elles substituent la fausse sagesse à la charité chrétienne[3], soit qu'elles cherchent à abolir l'observation du

1. Par exemple, lorsque l'abbé Le Gonidec vient d'être nommé évêque de Saint-Brieuc, il s'empresse de faire passer à Jean-Marie cette note *inédite*, peu flatteuse pour le nouveau prélat : « Voici ce que de longs et fréquents rapports m'ont fait juger du caractère de M... C'est un saint ecclésiastique, mais d'un esprit très borné, très étroit — et si minutieux en affaires spirituelles et temporelles, que je ne puis concevoir comment il pourrait entreprendre l'administration d'un diocèse — par sa fréquentation habituelle des hommes de la petite Église, s'il ne s'est pas totalement laissé entraîner dans cette secte, il a du moins été fortement ébranlé — un de ses intimes amis nous a dit que, malgré le dépérissement de sa santé, il n'avait pu se décider à venir en France, tant il y trouvait d'embarras pour sa conscience. » Et il résume tous ces commérages : « Imaginez une bonne sœur mitrée, voilà l'homme. » (Suite *inédite* à la lettre Blaize, t. I, p. 290, 14 août 1817.)

2. Cf. l'art. De l'influence des doctrines philosophiques sur la société. *Mémorial relig., polit. et litt.*, n° CXI, p. 144.

3. Sur les *Vies des Justes* de l'abbé Carron. *Mémorial*, n° CXLI, pp. 563-564.

dimanche [1], c'est toujours, par une diminution de la spiritualité dans l'homme, l'oppression de l'humanité qu'elles préparent. Si le clergé doit être propriétaire [2], c'est parce que, véritable représentant et seul organe autorisé de la spiritualité dans le monde social, il ne peut, en face du pouvoir civil, protéger la liberté humaine, que s'il est véritablement libre lui-même, indépendance dont il ne peut jouir qu'en possédant. Un Tabaraud, qui veut faire du mariage un acte purement civil, favorise l'oppression et fait le jeu de la philosophie en matérialisant, si j'ose dire, une institution que l'Eglise a sanctifiée [3]; et que penser de celui qui invoque contre le Pape les libertés de l'Église gallicane, et nie sous ce couvert la validité du Concordat, sinon qu'en affaiblissant autant qu'il est en lui l'autorité pontificale, il tend à préparer un état de choses qui livrerait l'épiscopat et le clergé tout entier sans défense à la tyrannie du pouvoir politique et civil [4] ? Que penser enfin de ceux qui veulent établir le monopole de l'éducation en faveur de l'État? sinon qu'ils tendent à favoriser une oppression des consciences sans nul précédent dans l'histoire?

Ainsi, avec un sûr instinct, sous les formes diverses qu'il revêt, sous les fausses apparences dont il se voile, le descendant des Malouins poursuit sur tous les terrains un seul ennemi toujours renaissant, la tyrannie. Et s'il s'attache d'une ardeur si vive et si passionnée au christianisme catholique, au catholicisme intégral, à l'ultramontanisme, c'est qu'il y voit, c'est qu'il y sent la seule barrière contre laquelle tous les efforts de la tyrannie devront à jamais se briser. Déjà son cri de guerre, son cri de chrétien est celui qu'il lancera plus tard : Là où est l'esprit de Dieu, là aussi est la liberté.

Si le sort de la liberté est lié à celui de la religion en France, la question qu'il faut résoudre avant toutes les autres, n'est-ce pas celle de la vie religieuse ? Et si le mal de l'*Indifférence en matière de religion* semble, après la Révolution

1. Sur l'Observation du Dimanche, *Mémorial*, n° CXLIII, pp. 571-572.
2. *Mélanges religieux*, etc., p. 245 et sq.
3. Sur un ouvrage intitulé ; *Principes de la distinction du contrat et du sacrement de mariage*, etc., par M. Tabaraud, etc. (*Mélanges*.)
4. Sur un ouvrage intitulé: *De la nouvelle Église de France*, etc. (*Mélanges*)

et l'Empire, la plaie dont il faut guérir une nation qui, en retrouvant son Roi, n'a point pour autant retrouvé les conditions de la vie normale des peuples civilisés, n'est-ce pas ce problème de *l'indifférence religieuse* qu'on doit au plus tôt aborder? Félicité de La Mennais, depuis plusieurs années, en a le sentiment obscur. Mais d'autres ont déjà signalé le mal et préparé les voies dans lesquelles il va bientôt entrer avec tant d'éclat.

CHAPITRE PREMIER

LES PRÉCURSEURS DE L'« ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE » AU XVIIIe SIÈCLE (1776-1780)

I. Le *Catéchisme philosophique*, de Feller. — II. La *Certitude des Principes de la Religion*, par Regnier. — III. L'*Essai polémique sur la Religion naturelle*, par l'abbé du Voisin. — IV. Le *Traité historique et dogmatique de la vraie Religion*, de Bergier.

I

Les années du dix-huitième siècle qui précédèrent la Révolution française avaient été marquées par un effort considérable d'apologétique religieuse. C'est là, c'est parmi les écrivains religieux du siècle des philosophes dont le déclin commençait, qu'il faut chercher les sources les plus directes de tous ceux qui, après le cataclysme révolutionnaire, renouant la chaîne des temps, et reprenant l'œuvre commencée, menèrent si brillamment sous l'Empire et sous la Restauration, le combat engagé sous l'ancienne monarchie contre l'incrédulité.

On ne s'étonnera donc pas que la question de *l'Indifférence en matière de Religion* ait été souvent alors reprise et traitée. L'abbé X. de Feller, dans son célèbre *Catéchisme philosophique*, ou *Recueil d'observations propres à défendre la Religion chrétienne contre ses ennemis*, lui consacre en 1776 et 1777 des pages nombreuses et pressantes. C'es- *l'indifférence* qu'il attaque et réfute sous le nom de *Tolét*

rance au livre III, chapitre IV de son ouvrage. Car il combat ceux qui défendent la nécessité d'une révélation pour expliquer les dogmes de la religion naturelle, et, du reste, ont peu de souci de la révélation qu'on choisira. Comme s'il était permis de dire que Dieu accepte indifféremment des dogmes insensés ou corrupteurs ! En vain essaierait-on d'échapper à cette absurdité en proclamant que la tolérance pourrait bien se borner aux cultes qui reconnaissent un Dieu unique, et dont les dogmes ne sont pas contradictoires à ses attributs; comment Dieu approuverait-il des cultes qui se détruisent ? « Quoi ! le Chrétien qui rejette Mahomet comme un imposteur; le Mahométan qui l'honore comme le plus grand des Prophètes; le Juif qui a crucifié Jésus-Christ comme un blasphémateur ; le Chrétien qui le reconnaît pour le Messie prédit par les Prophètes et désiré par les Nations; le Déiste qui nie la révélation ; le Juif, le Chrétien, le Mahométan qui l'admettent..., tous enfin offriroient-ils à la Divinité un encens qui lui fût également agréable ?... Une religion tolérante n'est pas un culte, c'est la négation de tous les cultes. »

La Tolérance en effet les détruit : d'abord « parce que l'indifférence pour tous les cultes contredit l'idée d'un Dieu unique, sage, saint et vrai » ; ensuite parce qu'elle suppose dans l'homme un mépris formel de la vérité, et une indolence à s'instruire incompatible avec ses devoirs envers Dieu » : enfin « parce que la chaîne des vérités est indivisible, tous les anneaux se tiennent ensemble. Doutez d'un seul dogme révélé, vous ébranlez la croyance de tous les autres ». On le prouve par « la raison » et par « l'expérience ». Par la raison d'abord : elle « me dit que si je ne me tiens à l'autorité infaillible de la révélation, il n'y a plus de raisonnement ni d'autorité qui puisse fixer ma croyance ; et que si une fois, en matière de Religion, j'écoute mes caprices et mes goûts, si je m'érige en juge et en censeur des ouvrages et des attributs de Dieu, l'abyme des doutes et des erreurs est dorénavant pour moi sans barrière et sans fond [1] ».

L'expérience confirme ce raisonnement par les exemples les plus multipliés. Rousseau lui-même n'a-t-il pas écrit :

1. X. DE FELLER, *Catéchisme philosophique*, pp. 257-258.

« Les Ministres protestans ne savent plus ce qu'ils croient, ni ce qu'ils veulent, ni ce qu'ils disent... » ; et que faisait-il alors, que reprendre une observation de Bossuet dans ses *Avertissemens* et son *Histoire des Variations?* Les protestants anglais, allemands ou français repoussent avec une égale énergie toute autorité ; d'où suit, comme l'*Encyclopédie* même en convient dans son fameux article *Unitaires*, que le protestant doit se perdre dans l'athéisme : « La Religion Catholique, Apostolique et Romaine, y lit-on, est incontestablement la seule bonne, la seule sûre, la seule vraie ; mais cette Religion exige en même temps de ceux qui l'embrassent, la soumission la plus entière de la raison. Lorsqu'il se trouve dans cette communion un homme d'un esprit inquiet, remuant et difficile à contenter, il commence d'abord à s'établir juge de la vérité des dogmes qu'on lui propose à croire ; et, ne trouvant point dans cet objet de la foi un degré d'évidence que leur nature ne comporte pas, il se fait Protestant. S'apercevant bientôt de l'incohérence des principes qui caractérisent le Protestantisme, il cherche dans le Socinianisme une solution à ses doutes et à ses difficultés et il devient Socinien. Du Socinianisme au Déisme, il n'y a qu'une nuance imperceptible et un pas à faire ; il le fait ; mais comme le Déisme n'est lui-même, ainsi que nous l'avons déjà dit, qu'une Religion inconséquente, il se précipite insensiblement dans le Pyrrhonisme ; état violent et aussi humiliant pour l'amour-propre qu'incompatible avec la nature de l'esprit humain. Enfin, il finit par tomber dans l'Athéisme ; état vraiment cruel, et qui assure à l'homme une malheureuse tranquillité, à laquelle on ne peut guère espérer de le voir renoncer [1]. »

Il suit de là qu'un déiste de bonne foi doit, à l'inverse, pour peu qu'il raisonne logiquement, « arriver à la connoissance et à la profession de tous les dogmes de la vraie religion... *Les déistes, pour être conséquents, doivent devenir Chrétiens et Catholiques* ». L'abbé de Feller présente de la manière suivante cet argument dont Félicité de La Mennais fera le centre de sa démonstration ; il s'adresse aux déistes : « Vous croyez un Dieu que vous ne pouvez comprendre, vous le croyez malgré des objections auxquelles

1. *Encyclopédie*, éd. de Neuchâtel, 1765, t. XVII, p. 200.

votre raison ne répond pas : vous le croyez sur des preuves qui éclipsent à vos yeux ces objections : donc vous n'êtes pas en droit de rejeter les mystères du Christianisme, précisément parce qu'ils sont inconcevables. Donc les difficultés que vous leur opposez ne suffisent pas pour les rendre incroyables. Donc on peut et on doit les croire, si la réalité en est établie par des preuves égales en leur genre à celles qui vous ont déterminé à croire en Dieu. Donc il faut examiner ces preuves, les examiner avant tout, les examiner avec la plus scrupuleuse attention, et ne prendre son parti que d'après cet examen[1]. » Quant aux théistes qui reconnaissent qu'il faut un culte, on leur demande quelle règle on doit suivre dans ce culte que l'on doit rendre à Dieu. Or, seule, la religion véritable fournit des motifs capables de nous permettre de choisir et de nous fixer sur le culte.

Dira-t-on que la doctrine de la Tolérance est plus amie de la modération, de l'humanité, de la paix que n'importe quelle autre doctrine ? Pour ne pas chagriner les Philosophes, il faudra donc nier le jugement de Dieu, l'enfer, la résurrection des morts ? « Les Philosophes tolérants imitent ces faux Prophètes qui pansoient les plaies du peuple, en disant, *la paix, la paix, lorsqu'il n'y avait point de paix*. Le nom de paix, dit un Père, est imposant ; l'idée de l'unité est belle ; mais cette paix ne peut se trouver que dans l'unité de l'Église et de la Doctrine, autrement ce n'est plus la paix de Jésus-Christ[2]. » Au reste, comment soutenir raisonnablement que la Tolérance, qui relâche les liens de la religion et affaiblit son influence sur le bonheur des peuples et la sécurité des États, en conduisant au déisme et à l'athéisme, est amie de l'humanité ? S'il est vrai que « le mépris de la révélation et même l'indifférence de Religion conduit à l'athéisme, la Tolérance est donc aussi nuisible que l'Athéisme, puisqu'elle en est la mère[3] ».

1. X. DE FELLER, *Catéchisme philosophique*, p. 261. Cf. *sup.*, 1re partie, p. 671, la même objection reprise et dirigée par Féli contre Rousseau.
2. *Ibid.*, p. 263.
3. *Ibid.*, p. 266.

II

Deux ans après la publication du *Catéchisme* de Feller, paraissait un ouvrage intitulé : *Certitude des principes de la Religion contre les nouveaux efforts des Incrédules.* Première partie, par M. Regnier, Docteur de la Faculté de Théologie de Paris. Tome second. A Paris, 1778, in-12. La septième section de l'ouvrage était intitulée : *De l'Indifférence en matière de Religion.*

Le cœur de l'homme est un abîme, déclare l'auteur, sa conduite un tissu de paradoxes. Tous les hommes veulent être heureux, et cependant beaucoup ont l'air de n'en avoir aucun souci, « tant ils témoignent d'indifférence pour la Religion qui leur apprend quelle est leur origine, pour quelle fin ils sont dans le monde, quel doit être le terme de leur carrière ». Ils s'irritent même si on veut les détromper, et quelques-uns regardent comme force d'esprit leur aveuglement volontaire [1].

Parmi ces insensés, il faut distinguer deux sortes d'indifférents : « *Premièrement*, des indifférens qui ne savent, à proprement parler, ni s'ils croient, ni s'ils ne croient point, qui ne s'embarrassent ni de l'un ni de l'autre de ces deux états, et qui ne daignent prendre aucun parti sur la vérité et la nécessité d'une Religion. *Secondement*, des hommes décidés à ce qu'ils prétendent, sur l'obligation d'embrasser quelque Religion, mais qui mettent toutes les Religions à peu près de niveau, sans regarder comme déterminément nécessaire aucun des cultes établis dans l'univers [2]. »

Le premier chapitre de cette section est dirigé contre la première classe d'indifférents, *Contre ceux qui sont indifférens, même en général, sur la Vérité et la Nécessité d'une Religion.* Cette indifférence est aveugle et criminelle : « Qu'il existe un être souverainement parfait, qui nous ait créés à son image et pour sa gloire ; qu'il gouverne tout avec autant de force que de douceur et de sagesse ; qu'il nous ait

1. Regnier, *Certitude*, etc. T. II, pp. 391-394.
2. *Ibid.*, pp. 395-396.

imposé des lois qui portent dans leurs caractères l'empreinte de ses perfections et de son autorité ; qu'il soit résolu de nous punir, ou de nous récompenser en Dieu, selon notre infidélité ou notre fidélité à les observer, qu'après une vie courte, fragile, incertaine, il faille lui rendre compte de toutes nos actions, de tous nos désirs, des pensées mêmes qui ont échappé à notre souvenir, sont-ce donc là de ces questions oiseuses et stériles que l'on abandonne aux disputes d'une vaine Philosophie [1] ? » Aucune ne peut, au contraire, nous intéresser davantage. « La neutralité volontaire ne peut avoir lieu que dans les affaires où l'on n'a aucun intérêt indispensable de prendre parti [2]. » Il n'est donc pas juste de donner tout son intérêt à ce qui en mérite le moins, ni de livrer au hasard tout ce qu'il y a de plus nécessaire.

Toute la suite de ce chapitre n'est qu'une amplification parfois assez heureuse, le plus souvent prolixe, de Pascal dont on a reconnu la pensée maîtresse, et dont Regnier cite d'ailleurs largement les pages célèbres *contre l'Indifférence des athées* [3]. Il conclut encore avec Pascal : « Quand un homme aurait quelques talens distingués, l'indifférence en matière de Religion seroit toujours une tache qui le déshonore aux yeux des honnêtes gens, tant qu'il s'obstine à y persévérer [4]. »

Le deuxième chapitre est dirigé *Contre ceux qui croient ou affectent de croire, qu'il est indifférent de professer déterminément une Religion plutôt que toute autre.* Ceux-là, ce sont les *philosophes*, les anciens d'abord : Cicéron, Socrate, Xénophon, Platon, rendaient un culte à des divinités qu'ils méprisaient [5]. Mais les modernes ne leur cèdent en rien, et le Vicaire savoyard n'est ni « plus sincère, ni plus ferme, ni moins accommodant dans l'affaire de la Religion... Avec quel front et par quel principe de conscience pouvoit-il offrir à Dieu un sacrifice qu'il devoit envisager, selon ses idées, comme un amas de superstitions et d'impiétés ? Comment osoit-il proposer à l'adoration des peuples une hostie qu'intérieurement il jugeoit être au-dessous du moindre insecte, puisqu'il ne croyoit ni au dogme de la présence réelle,

1. Regnier, *Certitude*, etc. T. II, pp. 396-397.
2. *Ibid.*, p. 397.
3. *Ibid.*, pp. 398-400 et 402-404.
4. *Ibid.*, pp. 406-407.
5. *Ibid.*, pp. 409-413.

ni même à la Divinité de Jésus-Christ ? Est-ce ainsi que l'on se joue de la Religion, lorsque l'on paroît la respecter davantage ? Est-ce ainsi que l'on insulte à la majesté de Dieu lors même que l'on affecte de s'anéantir devant lui [1] ? »

Rousseau n'est d'ailleurs pas le seul à donner ce spectacle scandaleux. Voltaire pense comme lui ; n'a-t-il pas écrit le vers célèbre :

« Qu'on soit juste, il suffit, le reste est arbitraire [2]. »

Mais d'abord, « on pourroit demander avec raison, pourquoi ces prétendus Philosophes, si indulgens en apparence et qui sembleroient devoir, conséquemment à leurs principes, ménager toutes les Religions, ont-ils coutume de déclamer avec tant d'animosité, quelquefois même avec tant de fureur, contre la Religion Chrétienne ? » Sans doute c'est à cause de « sa fermeté inflexible à condamner tout ce qui lui est opposé [3] ». Or les adversaires font par là son éloge, car « c'est un caractère inséparable d'une Religion vraiment divine de réprouver toute Religion qui lui est contraire. Émanée du Dieu de vérité, elle ne peut ni composer, ni se concilier avec l'erreur [4] ». En outre, admettre que l'on peut « légitimement faire profession de tel culte, de telle religion que l'on voudra ; Catholique à Paris, Musulman à Constantinople, idolâtre au Japon ; supposer hardiment que Dieu, qui est la sainteté, la vérité par nature, toujours semblable à lui-même, puisse approuver et autoriser indifféremment la profession de l'Évangile et de l'Alcoran, les hommages rendus à l'excellence, à la pureté, à l'unité de son Etre, et les honneurs divins prodigués à des idoles, n'est-ce pas évidemment se moquer de la Religion, la réduire à une affaire de pure politique, imputer à Dieu une opposition de volontés contradictoire et bizarre qui ne seroit pas même tolérable dans un homme [5] ? » Quelle impiété, quel délire d'avancer que Dieu puisse tenir ce langage aux hommes : « Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez que lui seul. *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Il vous sera permis néanmoins d'adorer des

1. Regnier, *Certitude*, etc. T. II, p. 414.
2. *Ibid.*, pp. 415-416.
3. *Ibid.*, p. 416.
4. *Ibid.*, p. 417.
5. *Ibid.*, p. 418.

Dieux étrangers dans les pays qui les adorent. Il n'y a point de salut pour ceux qui rougiront de reconnoître devant les hommes la personne ou la doctrine de Jésus-Christ ; il vous est libre cependant de vous unir, selon les diverses conjonctures, aux ennemis les plus déclarés du Christianisme, dans la profession de leur Religion, et d'en blasphémer les mystères à leur exemple.

« Tel est exactement le langage que l'on pourroit attribuer à Dieu dans le système de l'indifférence des Religions : seroit-il propre à inspirer un grand respect pour la Divinité, et une haute idée de la Religion dont elle est la fin et le principal objet [1] ? »

Cette doctrine « si licentieuse » (*sic*) de « l'indifférence des Religions », ouvrirait la porte au fanatisme. Car « il n'y a rien que la vérité qui se soutienne : et rien de plus opposé à l'amour et à la recherche du vrai, que l'indifférence de Religions, qui deviendroit, si elle pouvoit prévaloir, la justification de toutes les erreurs, et presque de tous les crimes [2] ».

*
* *

Enfin, « pour fermer de plus en plus aux défenseurs de l'Indifférence de Religions toute voie d'égarement, on peut leur demander : *Premièrement*, si les diverses Religions qui sont dans le monde, peuvent être envisagées comme indifférentes en elles-mêmes, ou comme également propres à nous acquitter de nos devoirs envers Dieu. *Secondement*, si un homme qui reconnaît déterminément une Religion pour véritable et divine, peut indifféremment professer telle ou telle autre, pour s'accommoder (*sic*) aux loix du pays et ménager ses propres intérêts. *Troisièmement*, si dans l'incertitude où quelqu'un se trouveroit sur la vérité de la Religion particulière qu'il doit embrasser, il peut indifféremment se déclarer pour celle qui lui paroîtra la plus conforme à la situation de ses affaires, aux circonstances des tems et des lieux [3] ».

On oppose trois propositions à ces trois points de vue :

« Première Proposition. — *On ne peut pas sensément regarder comme indifférentes, ou comme également propres*

1. Regnier, *Certitude*, etc. T. II, pp. 418-419.
2. *Ibid.*, pp. 419-420.
3. *Ibid.*, p. 420.

à honorer Dieu, toutes les diverses Religions qui sont dans le monde [1]. »

En effet, parmi les diverses Religions, « il en est où domine un amas d'impures superstitions, un monstrueux fanatisme, et où il semble que des puissances ennemies du vrai Dieu se soient épuisées à rassembler les erreurs les plus grossières, les plus injurieuses à ses adorables perfections, et aux droits les plus sacrés de la Nature. Ne faudroit-il pas avoir perdu le sens, pour soutenir que la profession de ces sortes de Religions ne renferme rien de désordonné, qu'elles ne dérogent en rien à l'honneur de Dieu, et qu'elles sont propres comme toute autre à lui rendre légitimement nos hommages ?

« On seroit scandalisé d'entendre dire que Dieu regarde du même œil l'oppression du pauvre et l'aumône, le parjure et la sincérité dans les paroles, l'adultère et la foi conjugale. Où seroit la sainteté qui lui est essentielle, s'il pouvoit ainsi les confondre ? La véracité n'est pas moins de sa nature que la sainteté ; et à ne considérer même que les dogmes sans faire attention à la morale, pourroit-il approuver indifféremment des Religions dont les dogmes, dans des articles même capitaux, sont absolument contradictoires [2] ? » Et l'auteur, après avoir cité le fameux passage de la lettre à M. de Beaumont : « Honorez en général tous les fondateurs de vos cultes... », termine cette partie de la discussion par ce commentaire sévère : « Il peut donc se faire que *tous* les différens Fondateurs de Religions, dont les uns ont enseigné précisément le contraire des autres, et dont la plupart ont publié des doctrines contagieuses pour les bonnes mœurs, soient indistinctement les interprètes et les organes de la vérité. C'est ce qui s'appelle raisonner en Philosophe [3]. »

La « Seconde Proposition » dirigée contre l'Indifférence religieuse est la suivante :

« *Quand on reconnoît une Religion pour véritable et divine, il n'est point permis d'en professer indifféremment une autre, pour s'accommoder aux loix locales, ou pour ménager ses propres intérêts* [4]. »

Adopter une pareille conduite, c'est en effet manquer à la

1. Regnier, *Certitude*, etc. T. II, pp. 421.
2. *Ibid.*, pp. 421-422.
3. *Ibid.*, p. 423.
4. *Ibid.*, p. 424.

sincérité d'une manière qui mérite le mépris des honnêtes gens. Car « quelle droiture de sentimens, quelle fidélité, quel sincère attachement faut-il attendre d'un homme prêt à changer, au moins à l'extérieur, sa Religion pour une autre, selon la différence des pays et les variations de sa fortune[1] ? » Enfin, la TROISIÈME PROPOSITION déclare que « *l'incertitude où se trouve un homme sur le choix de la Religion qu'il doit embrasser, ne l'autorise point à regarder ce choix comme arbitraire et indifférent*[2] ». On suppose, bien entendu, qu'il admet la nécessité de la religion naturelle. Dans ces conditions, ce serait d'abord faire injure à Dieu que « de traiter d'indifférente la profession de toute religion qui se dit révélée », puisqu'on s'expose ainsi à « rejeter volontairement des dogmes qu'il nous aura révélés, des préceptes qu'il nous aura imposés, des moyens et des conditions auxquels il aura voulu attacher notre sort[3] », et à y substituer des superstitions et des impostures. En outre, « c'est agir en insensé ou en désespéré que de prendre pour fondement de sécurité le doute même et l'incertitude dans l'affaire la plus importante, la plus décisive que l'on puisse imaginer[4] ».

Les adversaires répondront-ils que, sans doute, l'indifférence serait condamnable si l'on n'avait pas examiné ? Mais, disent-ils, « nous avons tout pesé, tout examiné, et c'est en conséquence de nos découvertes, que nous sommes déterminés à cette indifférence, qui est le seul parti auquel doit s'attacher le sage[5] ».

On leur opposera d'abord qu'il n'est pas vrai que ceux qui, élevés dans le Christianisme « traitent à présent d'indifférente toute Religion révélée, n'ayent fait cette démarche qu'avec prudence et discernement,... que conséquemment à un examen sérieux et réfléchi, exempt de passion et de préjugé, commencé et continué par un vrai désir de connoître la vérité[6] ». Au contraire, l'attachement passionné aux plaisirs des sens, l'intérêt politique, l'habitude de se laisser absorber par le tourbillon des affaires, l'esprit de présomption et de

1. REGNIER, *Certitude*, etc. T. II, pp. 428.
2. *Ibid.*, p. 429.
3. *Ibid.*, pp. 429-430.
4. *Ibid.*, p. 432.
5. *Ibid*, p. 433.
6. *Ibid.*, p. 434.

singularité, le souci de se distinguer, l'ignorance, l'entêtement, « telles sont, comme l'attestent l'expérience, la nature des effets, l'aveu même des personnes qui ont eu le courage de revenir sur leurs pas, telles sont les causes d'où procède l'indifférence en matière de Religion[1] ».

Admettons cependant que les doutes des adversaires soient réellement fondés ; ils ne leur donneront pas « le droit de traiter d'indifférentes des Religions *certainement* et évidemment mauvaises » ; or l'idolâtrie où les prétendus *Philosophes* vont chercher la véritable piété, la solide sagesse, est « contre la souveraineté de Dieu un attentat que rien ne peut justifier[2] ».

Ajoutons que le doute ne peut jamais autoriser la profession simultanée de deux religions contradictoires ; « or le système de l'indifférence religieuse permet une conduite si condamnable, en acceptant qu'on passe d'une religion à l'autre, selon que paraîtra l'exiger le concours des événemens ou l'ascendant de la politique[3] ». En sorte que, dans ce système « on ne craint point de placer dans le même rang, la Religion Chrétienne, le Paganisme, le Mahométisme ; mais ne faut-il pas avoir déposé toute pudeur pour en venir à une comparaison si abjecte et si injuste[4] » ?

Enfin, ce raisonnement paraît décisif contre les indifférents : « Si Dieu a révélé une religion pour être une règle certaine de la conduite et de la créance de l'homme, il en a sans doute fourni des preuves propres à en établir la vérité avec certitude ; c'est-à-dire telles qu'après un examen attentif, sincère, éclairé, il soit possible d'en reconnaître la vérité. » D'où suit que toute Religion qui se donne pour révélée et qui ne peut fournir de telles preuves est fausse : « Mais de là ne faut-il pas conclure en dernière analyse, ou que nos adversaires, qui se font un sujet de mérite, une puissante ressource, de leur doute et de leur incertitude, n'ont point apporté à l'examen d'une Religion révélée les lumières et les dispositions dont ils veulent se prévaloir, ou qu'ils auront dû reconnaître avec certitude si la Providence a donné, ou si elle n'a pas donné de révélation aux hommes. Or la certitude

1. Regnier, *Certitude*, etc. T. II, p. 435.
2. *Ibid.*, pp. 435-436.
3. *Ibid.*, pp. 436-437.
4. *Ibid.*, p. 438.

exclut nécessairement l'état d'incertitude et de doute sur lequel ils prétendent fonder l'indifférence de Religions[1]. »

Quant aux indifférents qui tiennent toute religion révélée pour fausse, « quand on les supposeroit pleinement convaincus que toute révélation est une fable, cette conviction devroit-elle leur faire paroître indifférentes toutes les Religions du monde ? » et légitimer des autels érigés à des idoles infâmes[2] ?

*
* *

Mais il ne suffit pas d'opposer aux propositions fondamentales de l'indifférence religieuse des raisons décisives ; il faut encore réfuter les difficultés plus ou moins spécieuses qu'on élève en faveur de l'indifférentisme.

La première difficulté peut se formuler ainsi : « *Il suffit de bien vivre*, disent les Partisans de l'indifférence de Religions ; qu'est-il nécessaire de se mettre en peine des dogmes qui ne renferment point les principes de la justice, les grandes règles de la morale[3] ? » Saint Augustin dit que c'était la défaite habituelle des païens quand ils refusaient d'embrasser le Christianisme.

On répond : tous les incrédules conviennent qu'il faut être juste. Mais « combien qui, sans être athées, se croient justes et modérés, en bornant leur justice à s'abstenir des crimes que punissent les loix civiles, ou qui ont coutume d'exclure du commerce ordinaire de la société ! Avec cette disposition, l'on peut avoir un cœur fort vicieux : on peut entretenir des passions qui révoltent la conscience, et dont rougiroit un honnête homme. A la faveur de cette maxime, *il suffit d'être juste*, de faux sages et leurs adhérens, résolus de s'affranchir de l'autorité divine, à qui il appartient de fixer les devoirs de l'homme, se réservent une liberté presque sans bornes, de vivre selon leurs idées, leurs inclinations et leur caprice[4] ». Car la véritable justice, méconnue par tant de prétendus philosophes, « ne se contente point de certaines actions qui peuvent mériter des éloges, des récompenses temporelles, et

1. Regnier, *Certitude*, etc., t. II, pp. 441-443.
2. *Ibid.*, pp. 443-444.
3. *Ibid.*, pp. 446-447. Il cite Voltaire : « *Soyez juste, il suffit, le reste est arbitraire.* »
4. *Ibid.*, pp. 447-448.

contribuer même au bien public : elle ne souffre dans l'âme aucune passion désordonnée ; elle ne veut point d'empire partagé entre le vice et la vertu ». Et par suite on ne doit pas prodiguer le nom de Juste, comme le font les adversaires, à des Philosophes du Paganisme, esclaves de honteuses passions[1].

Mais supposons que « borné à la maxime : *Il suffit de bien vivre*, on soit disposé à lui donner, dans la pratique, toute l'exécution que l'on peut alors lui devoir ». Que servirait à un navire de partir admirablement armé, s'il est conduit par des hommes qui le laissent flotter à l'aventure, sans savoir la route ? Et de même, pour continuer le raisonnement de saint Augustin, « que serviroit-il à un homme, pour son vrai bonheur, et pour remplir sa destinée, de songer à s'appliquer à des actions de vertu, s'il ne se fait pas un devoir de connaître la fin morale où doit se rapporter le cours de la vie humaine ; s'il ne veut point envisager le but vers lequel doit être dirigée sa conduite, selon l'ordre de la Providence ; or ce but, cette fin, c'est la vraie Religion qui les fait connoître, et qui suggère les moyens d'y parvenir : c'est donc une illusion déplorable de dire : *il suffit de bien vivre*, et de ne point se mettre en peine de discerner la véritable Religion, pour apprendre quelle est la voie, le terme et le centre de la bonne vie[2] ».

On peut encore comparer l'indifférent au sujet d'un prince. Le sujet sait que le prince édicte des promesses et des menaces, et cependant il répond : Il me suffit de bien vivre. « S'il a plu à Dieu de se communiquer aux hommes par la révélation, qui êtes-vous pour lui répondre : *il me suffit de bien vivre*, tout ce que vous pouvez révéler et ordonner m'est absolument indifférent. Son domaine et son pouvoir ne s'étendent-ils pas sur tout l'homme[3] ? »

Le second prétexte en faveur de l'indifférence religieuse est que « l'erreur, quand on la prend pour la vérité, doit en avoir au jugement de Dieu et dans l'esprit des hommes tout le mérite et tous les droits ». C'est Bayle (*Œuvres*, t. II, p. 219), qui le premier a mis en avant cette difficulté, sur le fondement de laquelle Rousseau déclare qu'un fils n'a jamais

1. Regnier, *Certitude*, etc., t. II, pp. 446-447.
2. *Ibid.*, pp. 450-451.
3. *Ibid.*, pp. 451-452.

tort de suivre la religion de son père. On déclare « que Dieu, du haut de son trône, regarde les différentes Religions répandues dans le monde, du même œil dont un Prince envisage les différentes coutumes que suivent diverses nations enfermées dans ses États; cette différence de coutumes ne l'empêche point d'agréer leurs services et leurs hommages[1] ».

On répond d'abord qu'aucun homme ne peut, « quand il le voudrait, prendre la vérité pour le mensonge, lorsqu'il se montre à découvert; ceux qui s'aveuglent volontairement ne le font que parce que, séduits par la passion, préoccupés par l'intérêt, ou assoupis par l'indolence, ils se mettent hors d'état de discerner le mensonge revêtu des apparences de la vérité[2]... »

Si l'on envisage plus spécialement la doctrine de J.-J. Rousseau, on voit qu'il distingue trois sortes de Religions : la Religion de l'homme, la Religion du citoyen, et une Religion évidemment mauvaise qui donne aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries : telle la Religion des Lamas et le Christianisme romain. — La Religion du citoyen est bonne en ce qu'elle réunit le culte de Dieu et l'amour des lois, mais mauvaise en ce qu'elle est fondée sur l'erreur et sur le mensonge, trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. — Reste donc la Religion de l'homme ou Christianisme, non celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, religion sainte, sublime, véritable, mais qui détache les cœurs des citoyens de l'État, ce qui est contraire à l'esprit social.

A quel parti se résoudra-t-on donc pour choisir une religion?

Un fils, déclare Rousseau ailleurs, n'a jamais tort de suivre la religion de son père. Mais un fils ne peut-il regarder comme fausse la religion de son père ? Comment donc la pratiquera-t-il *sincèrement* ? La conduite du Vicaire Savoyard, qui professe publiquement le *Christianisme romain* sans admettre aucune révélation, peut servir à résoudre l'énigme[3].

Si l'on soutenait seulement que la bonne foi sera une suffisante excuse de l'erreur au tribunal du Souverain Juge, on aurait raison. Mais l'assertion de Bayle et des autres indiffé-

1. Regnier, *Certitude*, etc., t. II, p. 454.
2. *Ibid.*, p. 455.
3. *Ibid.*, pp. 455-459.

rents va beaucoup plus loin : « Ils veulent que le mensonge revêtu des apparences de la vérité en possède tous les droits », ce qui ne serait pas moins préjudiciable à la société civile qu'à la Religion. L'entêtement, l'indolence, la paresse se trouveraient ainsi justifiés [1].

Objectera-t-on « qu'il faut préférer la paix à la vérité, et qu'une Religion même divine, annoncée dans un pays où domine une Religion contraire, protégée par les loix civiles, peut y occasionner des troubles et préjudicier à la concorde des membres de l'État [2] ? ». Mais d'où vient alors, en contradiction avec cette maxime, la conduite des indifférents à l'égard du catholicisme ? « Sans craindre d'altérer l'union des esprits, la concorde des sujets, ils ne cessent... de l'attaquer en toute manière, dans sa discipline, dans ses dogmes, dans la personne de son divin Fondateur [3]. » Puis, quand les dogmes sont contraires à la *bonne morale*, ne produira-t-on pas du trouble dans les États où ces dogmes sont appuyés de l'autorité civile, en cherchant à les renverser ? Faudra-t-il donc souscrire à la corruption de la morale [4] ? Enfin la vraie « Religion n'emploie que les armes de la vérité, de la patience et de la charité, pour triompher de la résistance des infidèles ; seroit-il raisonnable de lui faire un crime des persécutions suscitées contre elle [5] » ?

Reste maintenant la troisième difficulté, le troisième « prétexte, le plus apparent en faveur de l'indifférence de Religions » ; c'est « la multiplicité et la diversité de celles que l'on découvre dans l'univers ». L'incrédulité les énumère avec complaisance : « Quel moyen, dit-elle après cela, de démêler dans cette multitude, et de discerner la véritable ? C'est exiger des hommes l'impossible ; il faudroit entendre et examiner les raisons que peuvent s'opposer mutuellement les sectateurs de ces différentes Religions ; tout le temps de la vie humaine n'y suffiroit pas ; on se verroit obligé de quitter ce monde, avant que d'avoir été en état de prendre parti avec connaissance de cause ; que reste-t-il donc pour ne point se jetter dans un labyrinthe d'où l'on ne sor-

1. Regnier, *Certitude*, etc., t. II, pp. 463-466.
2. *Ibid.*, p. 468.
3. *Ibid.*, pp. 468-469.
4. *Ibid.*, pp. 469-470.
5. *Ibid.*, p. 470.

tiroit jamais, dans un embarras où l'on se consumeroit en pure perte? C'est de professer indifféremment les Religions des divers pays où l'on se trouve, sans se mettre en peine d'une discussion pour le moins superflue [1]. » Que répondre à cela, sinon que toutes les religions qui se partagent le monde se réduisent au Paganisme, au Mahométisme, au Judaïsme et au Christianisme? Or, toutes les religions païennes sont idolâtres. En prouvant l'unité de Dieu, on renverse donc du même coup toutes ces religions. Le Mahométisme a des caractères de fausseté évidents : son origine violente, les fables dont il est rempli, la nature du souverain bien qu'il propose, et dans lequel il fait appel à la volupté et à tous les plaisirs des sens. Restent donc seulement en présence le Christianisme et le Judaïsme. Et c'est dire que « le discernement entre toutes les religions qui existent dans le monde se réduit proprement à se convaincre de la vérité et de la divinité du Christianisme », ce qui condamne d'une façon définitive l'indifférentisme [2].

III

L'année 1780 fut riche en publications apologétiques ; une des plus remarquables était l'*Essai polémique sur la Religion naturelle*, par M. l'abbé Du Voisin, docteur, ancien professeur de Sorbonne, censeur royal, vicaire général et chanoine de Laon [3]. L'article III du chapitre V de cet écrit, œuvre du futur évêque de Nantes, avait pour titre :

Qu'il n'est pas permis de regarder tous les cultes comme indifférens : nécessité de l'examen en matière de religion.

« Le Tolérantisme ou l'indifférence des religions, y lit-on, est un des systèmes que les Sophistes du jour ont annoncés avec le plus de confiance et de succès : système séduisant, parce qu'on nous le présente comme l'unique moyen d'éteindre les torches du fanatisme, et de ramener la paix parmi les hommes : système d'autant plus dangereux qu'il nous mène à l'impiété sous le spécieux prétexte de rétablir la morale dans

1. Regnier, *Certitude*, etc., t. II, pp. 473-474.
2. *Ibid.*, p. 477.
3. Paris, Berton, 1780, in-12.

ses droits. » Tous les livres des *Philosophes* sont pleins de cette doctrine. C'est Voltaire déclarant que « la morale est la seule religion naturelle de l'homme, le seul objet digne de l'occuper ici-bas, le seul culte qu'il puisse rendre à la divinité » ; ou Rousseau, s'écriant : « Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires, qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, etc... » Autrement dit : « tous les cultes sont indifférents, et dès lors tout examen est inutile ».

Mais pour qu'il en fût ainsi, « il faudroit, ou que chacun de nous pût librement se former de l'Être suprême l'idée qu'il jugeroit à propos, sans se mettre en peine de ce que nous enseignent la raison, le sentiment et l'autorité ; ou que tous les cultes reçus parmi les différentes nations, pussent être regardés comme l'expression légitime des idées que nous devons concevoir de la Divinité, et des sentimens que la Religion nous prescrit à son égard. Le Tolérantisme porte nécessairement sur l'un ou sur l'autre de ces deux principes, qui ne sont que deux erreurs manifestes [1]. »

Et d'abord, comment Dieu ne nous aurait-il pas imposé l'obligation d'être attentifs à ce qu'il nous apprend de lui-même ? L'homme doit se connaître lui-même ; et il ne peut se connaître s'il n'étudie son origine et sa fin, s'il ne remonte au Créateur, arbitre souverain de ses destinées [2]. Car l'existence de Dieu créateur suppose des rapports entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire un culte, et ce culte lui-même suppose « une certaine connaissance de la Nature Divine : il est incompatible avec ces erreurs grossières qui détruiroient les notions de l'unité de Dieu, de sa providence, de sa bonté, de sa justice. Les intérêts politiques, l'autorité du Prince, l'action du climat, les circonstances particulières des tems et des lieux ne peuvent avoir nulle influence sur le culte de l'esprit et du cœur. Ce culte doit être le même toujours et partout, parce qu'il n'a d'autres principes, d'autres elémens que la nature de Dieu et la nature de l'homme : élémens constans, invariables, dont la connaissance est le plus essentiel de nos devoirs. Dieu ne nous fait point un crime des erreurs échappées à notre

1. *Essai polémique*, etc., par Du Voisin, pp. 392-394.
2. *Ibid.*, pp. 394-395.

foiblesse, mais il ne peut voir d'un œil indifférent celles où la négligence, l'entêtement, les passions, l'intérêt du vice nous auront précipités. Sa gloire est indépendante de nos opinions, mais il veut que nous le connaissions tel qu'il se montre à nous [1]. »

C'est que l'idée de Dieu n'est pas une idée purement spéculative : la Loi Naturelle même ne peut produire d'obligation proprement dite que dans la mesure où nous l'envisageons « comme la volonté immuable d'un Dieu juste, bon, ami de l'ordre, rémunérateur de la vertu, et vengeur du crime. Ainsi, l'on ne peut nier les attributs moraux de l'Être suprême, sans ébranler l'autorité de la Loi Naturelle. Des erreurs graves en cette matière nous conduiraient à l'impiété qui renverse les fondemens de la morale, ou à la superstition, qui en obscurcit les principes [2]... La vérité, la vertu, la Religion sont inséparables. Malheur au genre humain, si jamais des Sophistes corrompus parvenoient à briser les nœuds qui les unissent, et à détacher la vraie Religion du système moral [3] » !

Quels abus déplorables n'entraînerait pas le tolérantisme, le droit pour chacun de se former sur Dieu et sur ses lois l'opinion qui lui conviendrait ! « Livrée aux caprices du cœur et de l'imagination, comment la Religion seroit-elle encore le lien commun de la société, le garant de la confiance mutuelle la règle certaine et publique de la conduite des citoyens ? » La Religion ne serait bientôt plus en ce cas « qu'un levain de discorde » et dégénérerait « en fanatisme [4] ». L'exemple des *Philosophes* est instructif à cet égard : « Distingués du vulgaire par leur éducation, leur esprit, leurs connaissances, ils ont fait de la liberté illimitée de penser un essai qui doit nous en dégoûter à jamais. Sous prétexte de délivrer le genre humain de la tyrannie de la Religion, il n'est point de vérités qu'ils n'aient combattues, point d'erreurs qu'ils n'aient ressuscitées, point d'opinions utiles qu'ils n'aient reléguées dans la classe des préjugés. L'existence de Dieu, la liberté de l'homme, l'autorité de la Loi Naturelle, les craintes et les espérances d'une autre vie, ces vérités précieuses, respectées même au

1. *Essai polémique*, etc., par Du Voisin, pp. 395-396.
2. *Ibid.*, p. 397.
3. *Ibid.*, p. 398.
4. *Ibid.*, pp. 398-399.

sein de la barbarie et de la superstition, ont trouvé des ennemis acharnés dans cette foule d'Écrivains qui se vantent de n'avoir pour guides que la raison et l'amour de la vertu [1]. »

On s'efforce d'appuyer le Tolérantisme sur un second principe : « c'est que tous les cultes reçus parmi les différentes nations doivent être envisagés comme des manières également légitimes d'honorer la Divinité, et d'exprimer les sentimens que la Religion nous prescrit à son égard [2] ». Il ne suffirait pas, pour le démontrer, de recourir aux preuves tirées des Livres saints; car « les yeux de nos sophistes ne sont pas encore préparés à soutenir l'éclat de cette lumière ». Du moins peut-on les convaincre « en les rappelant aux principes de la Religion naturelle [3] ».

« Répondez-moi donc, vous qui considérez toutes les Religions comme des institutions indifférentes en elles-mêmes, et uniquement fondées sur les lois civiles et les coutumes nationales : étendrez-vous cette tolérance jusqu'à ces cultes impies qui outragent la Divinité, qui l'anéantissent par des dogmes incompatibles avec ses attributs les plus essentiels, jusqu'à ces cultes inhumains et licencieux qui honorent un Dieu de paix par des homicides, un Dieu de sainteté par la débauche et la prostitution ? N'exigerez-vous pas pour première condition du culte religieux qu'il ne renferme rien de contraire aux notions que la raison nous fait concevoir de l'Être suprême, et aux devoirs qu'elle nous prescrit, qu'il affermisse, qu'il consacre les grandes vérités de la morale, et que les hommes y trouvent de nouveaux motifs de s'attacher à la vertu [4] ? » Ainsi « l'intérêt de l'humanité et les premiers principes de la loi naturelle » forcent l'indifférent à admettre une première exception à son principe.

Mais il en est une seconde. Le culte est la manifestation extérieure de la croyance : « Il faut donc, si l'on ne veut point en imposer aux autres et se mentir à soi-même, que les actes extérieurs de Religion soient conformes à la croyance et aux sentiments intérieurs. Quiconque trahit sa Religion se rend coupable de sacrilège et d'imposture. L'impiété déclarée serait peut-être moins dangereuse que cette lâche hypo-

1. *Essai polémique*, etc., par Du Voisin, pp. 399-400.
2. *Ibid.*, p. 400.
3. *Ibid.*, p. 401.
4. *Ibid.*, pp. 402-403.

crisie. Car enfin, l'on peut se tenir en garde contre les principes d'un Athée, mais que n'auroit-on pas à craindre de celui qui ne se couvriroit du masque de la Religion, que pour surprendre notre confiance, qui se parjureroit tous les jours aux pieds des Autels[1] ?... »

Il suit de ce qui précède que l'obligation de se conformer à la Religion de l'État n'est pas tellement universelle, « qu'elle ne souffre les exceptions qu'impose la raison et la conscience, puisque, l'erreur et la corruption étant des choses essentiellement mauvaises, toutes les religions particulières ne peuvent être tenues pour également bonnes et salutaires ». Rousseau lui-même en convient, puisqu'il écarte les dogmes contraires à la bonne morale. Il n'est donc pas vrai que tout enfant doive suivre la religion de son père, toute femme celle de son mari. La Religion est une affaire personnelle où chacun doit apporter les soins, l'attention, la prudence que demande un si grand intérêt. « Dieu jugera nos opinions, non sur les erreurs de nos maîtres et de nos concitoyens, mais sur l'emploi que nous aurons fait de notre raison[2]. »

IV

La même année que l'*Essai polémique* de Du Voisin, paraissait à Paris un ouvrage considérable de Bergier, sous le titre de : *Traité historique et dogmatique de la vraie Religion. Avec la Réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siècles*[3].

Bergier y traitait la question de l'indifférence en matière de religion. Il lui assignait pour origine la Réforme : « Les Protestans ont dit : Nous ne devons croire que ce qui est expressément révélé dans l'Écriture, et c'est la raison qui en détermine le vrai sens. Les Sociniens ont répliqué : Donc nous ne devons croire révélé que ce qui est conforme à la raison. Les Déistes ont conclu : Donc la raison suffit

1. *Essai polémique*, etc., par Du Voisin, p. 403.
2. *Ibid.*, pp. 404-405.
3. Paris, Moutard, 1780, 12 vol. in-12.

pour connaître la vérité sans révélation ; toute révélation est inutile, par conséquent fausse. Les Athées ont dit : Or ce que l'on dit de Dieu et des Esprits est contraire à la raison : donc il ne faut admettre que la matière. Les Pyrrhoniens viennent fermer la marche en disant : Le Matérialisme renferme plus d'absurdités et de contradictions que tous les autres systèmes : donc il ne faut en admettre aucun[1]... » Ainsi donc, « tout homme qui a suivi la naissance et le progrès des différentes opinions, est convaincu qu'entre la vérité établie par la main de Dieu et le Pyrrhonisme absolu, il n'y a point de milieu où l'esprit humain puisse demeurer ferme. Quiconque se pique de raisonner, doit être Chrétien Catholique, ou entièrement incrédule et Pyrrhonien dans toute la rigueur du terme[2] ».

*
* *

L'article 2 du neuvième chapitre, dans la première partie du *Traité* de Bergier, est intitulé : *Du doute volontaire ou de l'indifférence en matière de Religion.* L'auteur, s'appuyant sur les démonstrations qui ont fait l'objet des deux volumes précédents, écrit : « Dès qu'il est prouvé que la religion est le fondement de nos espérances, de notre repos, de notre consolation dans les peines de cette vie, le plus fort lien de société entre les hommes, la base de nos devoirs réciproques, le gage de la sûreté et de la tranquillité publique ; on ne peut prendre un intérêt trop vif à ce dépôt, et à toutes les contestations qui peuvent en ébranler la possession. Souffrirons-nous de sang-froid que l'on nous enlève le plus beau de nos titres, le caractère qui nous distingue des animaux, le don le plus précieux que nous ait fait la Divinité ? Un homme raisonnable ne peut se dispenser d'étudier les preuves capables de le confirmer dans sa croyance, il lui est impossible de regarder les ennemis de la religion comme les amis de l'humanité. Prendre sur ce point le parti de la neutralité, se retrancher dans un scepticisme hautain, se parer d'un flegme philosophique, en attendant que toutes les disputes soient terminées, c'est montrer un goût décidé pour l'incrédulité ;

1. Bergier, *Traité historique*, etc., t. I, pp. 51-52.
2. *Ibid.*, pp. 52-53. Voyez *suprà*, p. 552. L'argument était devenu classique à la fin du XVIIIe siècle. Voyez l'usage qu'en fait La Mennais dans l'*Essai sur l'Indifférence*. Cf. plus loin, pp. 657 et seq.

quiconque fait peu de cas de la religion y a déjà renoncé dans son cœur [1]. »

L'indifférence équivaut donc à l'irréligion formelle, et l'indifférent n'a pas plus de religion qu'un athée, ni de motif plus solide pour pratiquer la vertu. La manière de parler des sceptiques le prouve surabondamment. Ils disent qu'ils décideraient volontiers à croix ou pile la question de l'existence de Dieu. Mais ce n'est pas ainsi qu'ils se conduisent dans les affaires intéressantes de la vie. Lorsqu'on oppose au sceptique : « Le moyen de vivre heureux sans savoir qui l'on est, d'où l'on vient, où l'on va, pourquoi l'on est venu ? » il répond qu'il se pique d'ignorer tout cela sans être plus malheureux. Il ne fait ainsi que démontrer son orgueil, car il s'applaudit de n'être pas convaincu par des preuves qui convainquent le reste des hommes : « Jamais un sceptique ne s'est accusé de manquer d'esprit. Il se flatte au contraire de mieux voir que tous les autres hommes. Une preuve de sa vanité est le mépris qu'il affecte pour ceux qui sont convaincus [2]. » Et sur quels arguments s'appuie le doute volontaire des sceptiques ? Ils objectent la diversité des croyances : mais si la vérité ne se connaissait que par l'unanimité, il n'y aurait aucune vérité sur la terre, puisque les sceptiques les mettent toutes en doute [3]. Ils exigent des démonstrations géométriques de la vérité, là où elles n'ont que faire. Car d'abord la religion n'est pas un procès entre Dieu et l'homme où ce dernier doit résister jusqu'à l'extinction de ses forces. Quiconque n'envisage pas la religion comme un bienfait la déteste déjà, et par suite est bien sûr de ne la trouver jamais suffisamment prouvée. D'ailleurs, ceux-là mêmes qui protestent que le Christianisme ne peut être démontré géométriquement avouent que si les hommes y trouvaient intérêt, ils douteraient de la certitude des *Éléments* d'Euclide. Aussi, ne se donnent-ils pas la peine de chercher le moins du monde les preuves de la vérité qu'ils rejettent sans l'entendre : aucun incrédule n'étudie sérieusement les objections des théologiens. Et surtout, ils ne comprennent pas que ceux qui aiment la religion en trouvent les preuves au fond de leur cœur, et sont bien et légitimement persuadés ainsi : car Dieu

1. Bergier, *Traité historique*, etc., t. III, chap. II, art. 2. § 1, pp. 590-591.
2. *Ibid.*, § 2.
3. *Ibid.*, § 3.

a destiné la religion à tous, aux ignorants comme aux philosophes ; elle ne peut donc être affaire d'érudition, de discussion et de critique[1].

Après avoir défendu contre les indifférents le fameux argument du pari de Pascal, en montrant que nul n'est à l'abri des misères de l'humanité, et que par suite l'hypothèse d'un athée à la fois vertueux et parfaitement heureux est absurde, l'auteur conclut en s'écriant : « Peut-on faire à Dieu une plus grande injure que de le supposer indifférent sur le culte qui lui est dû ; d'imaginer qu'il nous prépare des peines et des récompenses, et qu'il ne nous prescrit aucune religion ; que s'il en veut une, il n'a pas daigné la revêtir de preuves assez fortes pour convaincre un homme droit, et qui cherche la vérité de bonne foi[2] ? »

* * *

Au tome IV du même ouvrage, Bergier reprend encore une fois la question de l'indifférence religieuse, en l'envisageant plus spécialement sous l'aspect du problème de la tolérance. Il commence par distinguer les sens différents du mot *tolérance*, car il n'est pas de terme dont on ait plus abusé. On peut entendre par tolérance « la liberté accordée par le Gouvernement civil aux sectateurs de différentes religions, d'en faire l'exercice public, d'en suivre les rites et la discipline, d'en enseigner les dogmes dans leurs assemblées ; c'est ce que l'on appelle *tolérance civile* et politique[3] ».

Mais l'expression tolérance peut signifier aussi « l'indifférence à l'égard de toutes les religions ; elle consiste à les regarder toutes ou comme également vraies, ou comme également fausses, comme de simples loix nationales, qui n'obligent qu'autant qu'il plaît au Gouvernement de les adopter et de les protéger. Cette tolérance est la seule qui pût être goûtée par les Incrédules... » Mais ils ne s'accordent pas sur elle. Les Athées enseignent que toute religion est pernicieuse et fausse, qu'il n'en faut admettre aucune et que la paix ne peut subsister entre les hommes dès qu'ils croient un Dieu. « Cependant ces mêmes Athées prêchent la tolé-

1. Bergier, *Traité historique*, etc., t. III, chap. IX, art. II, § 4.
2. *Ibid.*, §§ 5 et 6.
3. *Ibid.*, Ire partie, t. IV, chap. IX, art. IV, pp. 1-2.

rance, c'est-à-dire la liberté de tout croire et de tout enseigner, excepté la religion [1]. » De leur côté les Déistes disent que la religion naturelle est seule vraie, seule nécessaire, et qu'on n'en doit autoriser exclusivement aucune autre. « Quand on leur demande en quoi consiste cette prétendue religion naturelle, ils ne peuvent le dire : elle se réduit pour chaque individu à croire et à faire ce qu'il juge à propos [2]. »

Il est encore un troisième sens du mot tolérance : « Parmi les différentes communions Chrétiennes, la tolérance se prend dans un sens théologique, pour la possibilité de faire son salut dans telle religion. » C'est ainsi que les Calvinistes accordent la tolérance aux Luthériens et la refusent aux Sociniens ; quelques-uns accordent, d'autres nient qu'on puisse faire son salut dans la religion catholique. Mais Papin, dans son *Traité sur la Tolérance*, et Bossuet dans son *Sixième Avertissement aux Protestants*, leur ont montré « qu'ils étendent ou restreignent la tolérance théologique à leur gré et sans fondement ; que, selon leurs principes, ils ne peuvent la refuser à personne, pas même aux Païens ni aux Athées [3] ». Enfin « la tolérance se prend encore pour la charité fraternelle qui doit régner entre tous les hommes, de quelque nation et de quelque religion qu'ils soient. Dans ce sens, nous soutenons que le Christianisme est la plus tolérante de toutes les religions ; aucune autre ne commande aussi rigoureusement la charité universelle. Nous ajoutons dans le même sens que les Incrédules sont les plus intolérans de tous les hommes ». Que demandent-ils en effet quand ils réclament la tolérance ? L'indifférence des religions ? Un catholique ne peut abjurer la sienne. La charité fraternelle ? On la leur accorde. Mais ils veulent la liberté d'attaquer la religion, le gouvernement qui la protège. C'est d'après eux un droit naturel [4].

Or, on peut montrer qu'au sens où ils la prennent, la Tolérance est limitée par les incrédules eux-mêmes. L'auteur prouve par des textes que les déistes condamnent les athées au dernier supplice, tandis que les athées y condamnent les déistes et les sectateurs de toutes les religions [5]. Ils

1. Bergier, *Traité dogmatique*, etc., t. IV, p. 3.
2. *Ibid.*, pp. 3-4.
3. *Ibid.*, p. 4.
4. *Ibid.*, pp. 5-6.
5. *Ibid.*, pp. 7-10, § 2.

conviennent donc tous que la tolérance est impossible et pernicieuse [1], et c'est ce que dans les paragraphes suivants l'auteur s'attache à montrer en développant un nombre considérable de preuves : Mission des Apôtres reçue de Dieu même; où sont les preuves de la mission des *philosophes ?* — nécessité de la religion pour le bonheur et le repos de l'homme — consentement universel des peuples qui tous ont eu une religion publique [2] et jamais ne furent tolérants [3].

Dira-t-on que pour éviter les excès du fanatisme, le seul remède est l'indifférence ? D'abord le remède est pire que le mal ; c'est comme si l'on voulait étouffer l'attachement aux lois et aux mœurs sous prétexte que tous les peuples ne peuvent avoir les mêmes lois ni les mêmes mœurs. Ensuite, il est encore moins aisé de rendre tous les hommes athées et indifférents que de leur donner à tous la même religion [4]. Enfin, « l'indifférence pour la religion ne peut accorder même les Philosophes ; les uns sont Déistes, les autres Matérialistes, les autres Sceptiques, et ils veulent que cette indifférence accorde tous les hommes. Il est cent fois plus absurde de vouloir faire régner une maladie générale et uniforme, que de vouloir procurer une santé universelle [5] ».

Concluons donc que « l'indifférence des opinions est absurde ; il est dans la nature de l'homme qui raisonne, ou qui croit raisonner, d'attacher de l'importance à ses opinions, de demeurer ferme dans ce qu'il prend pour la vérité, de vouloir prouver qu'il a raison, gagner des partisans, amener les autres à ses idées. L'indifférence est encore plus impossible quand il s'agit de choses qui intéressent par elles-mêmes ; telle est la Religion, puisqu'elle doit décider de notre sort en ce monde et en l'autre [6] ».

* * *

Enfin, dans la troisième partie de son *Traité historique et dogmatique de la religion*, au tome X, chapitre VII, article 4, Bergier examine le reproche d'intolérance qu'on adresse parfois au Christianisme. Il montre d'abord en quel sens le Christia-

1. Bergier, *Traité*, etc., t. IV, § 3, pp. 10-14.
2. *Ibid.*, pp. 14-17.
3. *Ibid.*, pp. 17-22.
4. *Ibid.*, pp. 24-25.
5. *Ibid.*, p. 26.
6. *Ibid.*, p. 31.

nisme est intolérant : puisqu'il y a eu une révélation, c'est un grand mal de l'ignorer, et par suite il est naturel de la part de ceux qui la connaissent de chercher à y amener les autres par l'instruction et la persuasion. « Puisque les Incrédules se croient en droit de prêcher la doctrine qui leur paraît la plus vraie, sans doute les Croyans ont le même privilège. Si c'est un crime d'*intolérance*, ils en sont aussi coupables que nous. Dans ce sens, l'intolérance est attachée non seulement à toute religion, mais à toute doctrine qui paraît intéresser le genre humain [1]. » Seulement, le Christianisme interdit formellement la violence, et dans ce sens il « est la plus tolérante de toutes les religions [2] ».

Sans doute les empereurs chrétiens ont eu recours à l'intolérance civile pour leur tranquillité et celle de leurs sujets. Mais la religion n'était pour rien dans leur conduite : « C'est donc une affectation maligne de confondre l'intolérance civile et politique avec l'intolérance religieuse : les moyens qu'ont employés les Souverains pour établir l'unité de religion parmi leurs sujets avec les moyens dont les Ministres de l'Évangile se sont servis pour persuader ; la raison d'État qui détermine les Rois avec l'esprit des maximes du Christianisme. » Sans compter que, si les athées le pouvaient, ils persécuteraient les Chrétiens, puisqu'ils déclarent que « quiconque viendroit à bout d'étouffer *la notion funeste d'un Dieu* seroit à coup sûr l'ami du genre humain... Les plus zélés Prédicateurs de la tolérance seroient les persécuteurs les plus violens s'ils en avoient le pouvoir [3] ».

L'auteur résume enfin toute l'argumentation des paragraphes suivants en ces termes : « Il demeure incontestablement prouvé : 1° que l'intolérance, le fanatisme, le faux zèle ont leur source dans les passions et les divers intérêts des hommes ; qu'ils viennent moins des opinions que l'on suit, que du tempérament et de l'organisation de chaque particulier ; 2° que cette maladie a été commune à toutes les religions, à tous les peuples, à tous les siècles, les Athées et les Incrédules de toute espèce y sont pour le moins aussi sujets que les croyans ; 3° que les excès attribués au fanatisme sont venus d'une tout autre cause, qu'indépendamment du zèle de

1. Bergier, *Traité historique*, etc., t. X, p. 373.
2. *Ibid.*, p. 373.
3. *Ibid.*, pp. 375-376.

religion, l'intérêt politique des Souverains et des peuples les a forcés de sévir contre les sectes turbulentes ; 4° si les peuples de l'Europe paroissent aujourd'hui plus modérés et plus tolérans qu'autrefois », ce n'est certes pas à cause des Philosophes, violens, déclamateurs, amers. « Ils n'inspirent l'indifférence des religions qu'à des hommes qui ont puisé dans l'Épicuréisme l'indifférence du bien public [1]. »

*
* *

Tel était sur la question de *l'Indifférence en matière de religion* le legs apologétique du dix-huitième siècle finissant au dix-neuvième siècle. Certes nous sommes loin ici de Pascal ou de Bossuet, et l'héritage du dix-septième siècle avait plus d'éclat que celui-ci [2]. Mais que les événements qui se préparent et le cours humain des choses fassent désirer aux incrédules de la veille que la religion soit vraie ; que le talent, que le génie, découvrant après les violents cataclysmes de la Révolution ces matériaux enfouis sous les décombres de l'ancien régime écroulé, se mêlent de polir les marbres, de dérouiller ces armes antiques, et de les faire scintiller au soleil levant de la foi renaissante ; n'entrevoyons-nous pas déjà, à travers les ombres du siècle des *philosophes* qui s'achève, la brillante aurore de l'*Essai sur l'Indifférence* ?

1. Bergier, *Traité historique*, etc., t. X, pp. 450-451.

2. Cf. *suprà*, 1re partie, chap. III, pp. 69 et seq. ; et chap. V, pp. 150 et seq. Je n'étudie que les ouvrages dont l'influence s'est directement exercée sur La Mennais. Il conviendrait, si l'on voulait tracer un historique complet de la question de l'Indifférence en matière de religion, de remonter au XVIIe siècle et de rappeler que la controverse était née en 1684, à la suite du *Traité de la tolérance des Religions*, de Basnage de Beauval. Deux ans après, Pellisson, protestant converti, publiait ses *Réflexions sur les différends en matière de religion*, 4 vol. in-12, Paris, 1686, dans lesquelles il réfutait Jurieu et Leibniz ; en 1688 paraissait l'admirable *Histoire des Variations* de Bossuet, suivie en 1692 du traité *De la Tolérance du Protestantisme et de l'autorité de l'Église, ou les deux chemins opposés en matière de religion, l'examen particulier et le poids de l'autorité*, par Papin, ministre converti, « ouvrage excellent, lit-on dans les papiers inédits de l'abbé Teysseyre (*Arch. de Saint-Sulpice*), pour montrer ce que demandent l'humanité, la religion, la politique, en fait de tolérance religieuse ». — On sait comment Basnage (*Rép. aux Var.*), Burnet (*Crit. des Var.*), Jurieu attaquèrent l'*Histoire des Variations* et comment Bossuet leur répondit par ses *Six avertissements* et par sa *Défense*. — Reprendre plus en détail toute cette controverse, ce serait refaire une partie de l'*Essai sur l'Indifférence* — et ce n'est nullement mon intention. On la trouvera admirablement exposée aux chap. VI et VII du t. Ier de l'*Essai sur l'Indifférence*.

CHAPITRE II

LES PRÉCURSEURS DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE EN MATIÈRE DE RELIGION » AU XIXe SIÈCLE

I. Avant 1809 : Bonald, M. Boyer, l'abbé Frayssinous, M. de Boulogne et les deux La Mennais. — II. L'abbé Teysseyre. — III. Le premier mémoire inédit de l'abbé Teysseyre. — IV. Le second mémoire inédit. — V. Le troisième mémoire inédit.

I

Après la Révolution française, l'heure des reconstructions venant à sonner, il n'est pas possible que la question de l'indifférence en matière de religion ne soit agitée de nouveau. Et puisque la tradition *philosophique* du dix-huitième siècle survit chez les idéologues, les apologistes doivent élever la voix. Ils le font ; et le talent, cette fois, est de leur côté.

Au mois de juin 1806, le vicomte de Bonald avait publié dans le *Spectateur français* un article intitulé : *Réflexions philosophiques sur la tolérance des opinions*[1]. Il y montrait que toute la philosophie du dix-huitième siècle peut être ramenée à un petit nombre de mots d'ordre, destinés à parler aux passions et à les soulever : *nature*, *sensations*, *despo-*

1. Article recueilli dans les *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, par M. le vicomte de Bonald, Paris, Le Clerc, 3e éd., in-8, 1852, pp. 118-136.

tisme, *liberté* et *égalité*, *fanatisme*, *superstition*, *tolérance*[1]. Mais ces formules ont fini par perdre leur crédit. Seule la *tolérance* a gardé le sien[2], mais à la faveur d'une confusion dans les termes. Car il y a deux sortes de tolérance, l'une absolue, et synonyme d'indifférence, que préconise la philosophie; l'autre conditionnelle et provisoire, « que la sagesse conseille et que la religion prescrit », et qui consiste à attendre le moment favorable au triomphe pacifique de la vérité en supportant jusque-là l'erreur[3]. Au contraire, l'indifférence ne convient ni à la vérité ni à l'erreur, parce qu'elle est en opposition avec la nature même de l'être intelligent, nécessité à les distinguer pour embrasser l'une et rejeter l'autre. Il n'y a donc rien d'indifférent en soi, puisqu'il n'y a rien qui ne soit vrai ou faux; et, à mesure qu'il est plus éclairé, l'homme devient moins tolérant sur les opinions[4]. La tolérance absolue que l'on réclame pour les opinions morales n'existe ni dans la nature, qui soumet l'homme physique à des lois infrangibles, ni dans les lois humaines, qui ne sont que des déclarations publiques d'intolérance, ni dans les mœurs qui soumettent à leur juridiction ce que les lois ne sauraient atteindre[5], ni dans les sciences, puisque les livres et les chaires d'instruction ne sont que des cours publics d'intolérance, ni dans les arts enfin, « où l'intolérance du bon goût combat contre un goût faux et corrompu[6] ». L'intolérance est la loi de l'intelligence.

« Cependant, continue Bonald, ces mêmes hommes, si intolérants sur tout autre objet, réclament une tolérance absolue sur les opinions ou croyances religieuses. Ils supposent donc qu'il n'y a dans la religion, considérée en général et dans toutes ses différences, ni vrai ni faux; ou que, s'il y a vrai et faux dans la religion comme dans toute autre chose, l'homme n'a aucun moyen de les distinguer, ou qu'enfin la religion, vraie ou fausse, est également indifférente pour l'homme... La tolérance philosophique de toutes les opinions religieuses a conduit l'Europe à une indifférence absolue de toutes les religions; état le pire de tous, et le

1. *Mélanges*, etc., p. 121.
2. *Ibid.*, p. 123.
3. *Ibid.*, etc., p. 124-125.
4. *Ibid.*, p. 125.
5. *Ibid.*, p. 126.
6. *Ibid.*, p. 127.

plus voisin de l'athéisme ; et il est à remarquer encore que cette tolérance absolue a passé dans la pratique des mœurs[1]. » Cette situation de fait repose sur une erreur fondamentale, celle que « toutes les religions sont indifférentes... Comment supposer en effet qu'il n'y ait pas vrai et faux dans des religions opposées entre elles, mais qui pourtant sont partout le rapport vrai ou faux de Dieu à l'homme, et de l'homme à son semblable ; la raison du pouvoir, la règle du devoir, la sanction des lois, la base de la société ; lorsqu'il y a vrai et faux partout où les hommes portent leur raison ou leurs passions, vrai et faux en tout, et même à l'Opéra[2] ? » Mais s'il y a vrai et faux dans les diverses religions, comment Dieu, l'intelligence même, ne les distinguerait-il pas, et n'aurait-il pas donné à l'homme les moyens de les distinguer[3] ?

Si tout est indifférent en matière de religion, les pratiques des divers cultes sont indifférentes : oblation de l'hostie ou immolation des victimes humaines, sacrifice ou baptême des enfants naissants[4], polygamie ou monogamie, divorce ou indissolubilité du lien conjugal se valent également[5]. Dira-t-on qu'en matière de religion les opinions sont indifférentes ? Mais les opinions deviennent des dogmes qui conduisent à des actes ; et de même que la morale règle bien ou mal la conduite des individus, les dogmes seuls font la bonté morale des peuples[6].

D'ailleurs, la tolérance absolue n'a jamais existé parmi les hommes, ni dans la religion, ni dans la philosophie. Luther n'était pas tolérant pour l'Église romaine quand il se sépara d'elle, ni les philosophes du dernier siècle pour les chrétiens[7]. L'intolérance n'est donc pas propre à la religion ; tout est sujet de dispute entre les hommes ; et ceux qui se battent pour les opinions religieuses, se battraient tout aussi bien pour les opinions les plus profanes[8]. « Demander à des êtres intelligents, *qui ne vivent pas seulement de pain*, mais de la recherche et de la connaissance de la vérité, l'indifférence

1. *Mélanges*, etc., p. 129.
2. *Ibid.*, pp. 129-130.
3. *Ibid.*, p. 130.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 131.
6. *Ibid.*, p. 131.
7. *Ibid.*, p. 132.
8. *Ibid.*, pp. 132-133.

absolue sur des opinions quelles qu'elles soient, c'est demander l'impossible[1]. »

Mais si la tolérance absolue doit être rejetée, il en est bien autrement de la tolérance conditionnelle. Et c'est ici qu'il faut comparer la tolérance philosophique à la tolérance chrétienne. Rousseau, dans le chapitre VIII du *Contrat social*, institue une religion civile dont toute intolérance sera sévèrement exclue[2]. Les effets de cette tolérance sont que le souverain pourra bannir de l'Etat quiconque ne croira pas ces dogmes ou même le punir de mort si, après les avoir publiquement reconnus, il se conduit comme ne les croyant pas[3]. Au contraire, Jésus-Christ réprime le zèle indiscret de ses disciples, et leur recommande de laisser croître ensemble le bon grain et l'ivraie, la vérité et l'erreur jusqu'au temps de la moisson, c'est-à-dire jusqu'au moment où, la vérité ayant reçu par le temps et les événements tous ses développements, entre ou rentre sans efforts dans les esprits[4].

Cet article provoqua dès son apparition d'assez vives polémiques. On affecta en particulier « de confondre l'intolérance des opinions avec la persécution contre ceux qui les soutiennent ». La question de l'indifférence en matière de religion n'en était pas moins posée de nouveau devant l'opinion publique. Le vicomte de Bonald ne combattait pas seulement l'indifférence pratique, mais avant tout *l'indifférence systématique*, celle qui considère comme indifférentes en soi toutes les doctrines et toutes les opinions religieuses. Il la rattachait à son principe, cette philosophie du dix-huitième siècle issue de la Réforme qui mettait au service des passions des formules qu'elle prétendait emprunter à la raison. Il en montrait l'impossibilité, en se fondant à la fois sur l'expérience, qui prouve que jamais, en aucune matière, l'humanité ne pratiqua la tolérance absolue, ou l'indifférence; et sur la raison, puisque l'intelligence, faite pour discerner le vrai et le faux, interdit l'indifférence à l'homme qui n'est pas stupide. Il signalait enfin les conséquences de l'indifférence religieuse qui, s'étendant par un développement nécessaire, du dogme au culte et

1. *Mélanges*, etc., p. 135.
2. *Ibid.*, p. 135.
3. *Ibid.*, pp. 135-136.
4. *Ibid.*, p. 136.

du culte à la morale, finit par tolérer tous les vices, comme elle s'est montrée facile à toutes les erreurs.

*
* *

Dès lors, le problème préoccupe Saint-Sulpice : il y est plus d'une fois repris et traité. M. Boyer, dans le *Traité de la Religion* qu'il professait en 1809-1810 à Saint-Sulpice, consacrait tout le chapitre troisième de la première partie à démontrer que « le véritable culte de la Divinité est incompatible avec l'indifférence des Religions[1] ». Si l'on entend par indifférence « l'état de celui qui, ayant entendu parler de la Religion, ne s'en inquiette en aucune manière, et ne prend aucun moyen de savoir si elle est vraie ou fausse, mais la regarde comme quelque chose d'inutile et d'étranger », on aura raison de soutenir « que l'indifférence en matière de Religion est contraire à la raison, injurieuse à Dieu, opposée à la nature de l'homme, téméraire ou opposée à la prudence, et enfin contraire au bien de la société[2] ».

Elle est contraire à la raison, car « tout homme sensé ne peut demeurer indifférent que sur deux sortes de questions, celles qui sont inutiles, ou dont la solution est impossible ». Or, s'il est vrai que certaines questions spéculatives agitées entre les hommes offrent ce double caractère, il n'en est pas de même de la Religion. D'abord, il n'est pas « inutile à l'homme de savoir s'il y a un Dieu, une vie future, si Jésus-Christ est Dieu » ; puisque « ces vérités une fois connues doivent donner un tour nouveau à toutes nos actions, que ma conduite dépend de ma croyance, et que les lumières de mon esprit règlent nécessairement les opérations de mon cœur. » « On rirait de celui qui déclarerait inutiles la jurisprudence et la mathématique, l'une qui réprime les crimes, l'autre dont les nombreuses applications aux sciences et aux arts facilitent la vie » ; mais il n'est pas moins utile « de savoir si Dieu est descendu sur la terre pour intimer sa loi aux hommes, si à la mort nous sommes replongés dans le néant, ou si Dieu nous réserve une vie future de récompenses ou de peines éter-

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Inédit. *Ibid.*

nelles. Il n'est pas moins utile qu'on soit environné d'honnêtes gens et de bons citoyens. Or on aura beau dire et beau faire, sans religion ces mots de *bons* et *d'honnêtes* ne sont guères que des mots vuides de sens[1]. »

D'autre part, les questions sur la Religion ne sont pas insolubles. « Tous les peuples, par la seule force de la raison, ne se sont-ils pas élevés jusqu'à la croyance qu'il existe un Dieu ? Platon, Socrate et bien d'autres n'ont-ils pas deviné l'immortalité de l'âme ? Quant à la Divinité de Jésus-Christ et aux autres vérités de la révélation, ce sont des faits aussi aisés à constater que l'existence de César et d'Alexandre, dont personne ne doute[2]. »

Cette indifférence est de plus injurieuse à Dieu : car elle consiste à « croire, sur sa nature, sur ses perfections, sur le culte qui lui est dû, tous les systèmes absurdes et extravagants qu'il plaira à quelques cerveaux malades d'inventer, aux législateurs de prescrire, aux peuples de professer. Dieu peut-il voir du même œil l'Égyptien qui l'adore dans le crocodile ou les lentilles de son jardin, le Cananéen qui le voit dans le métal qu'il a façonné de ses mains, l'Indien qui le châtie dans sa pagode, et l'hébreu fidèle qui reconnaît en lui le Dieu d'Horeb et de Sinaï, immense, éternel, infini, tout puissant ?... Supposons un instant que Jésus-Christ soit Dieu : il verra donc avec la même complaisance le Juif qui le crucifie, le mahométan qui le soumet au grand Prophète, le philosophe impie qui l'insulte et le chrétien qui l'adore[3] ? »

Les indifférents devront donc croire que Dieu a fait aux hommes une révélation de ce genre : « Il est vrai que le Verbe divin s'est fait chair, qu'il est mort pour le salut du monde, cependant si ce mystère est trop au-dessus de la raison humaine, il vous est libre de penser que Jésus-Christ étoit le fils d'un charpentier, mis à mort parce qu'il s'arrogeoit le titre de Messie. Il est vrai que l'Évangile est un livre divin qui contient la règle de vos actions. Mais si ses préceptes vous paraissent trop durs, vous pouvez les regarder comme des fables, et vous livrer au penchant de votre cœur. Il est vrai qu'il y a une autre vie où ma justice acca-

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Inédit. *Ibid.*
3. Inédit. *Ibid.*

blera le coupable et le punira pendant l'Eternité, cependant si cela vous fait peur, croyez-en tout ce qu'il vous plaira[1]. »

L'indifférence en matière de religion est, en troisième lieu, opposée à la nature de l'homme. « En effet l'homme se porte de tout le poids de sa nature vers la connaissance de la vérité, il se réjouit à la vue de la vérité comme à la vue de la lumière... L'homme a besoin de croire comme il a besoin d'aimer[2]. »

Elle est téméraire ou contraire à la prudence. On répond à cela qu'il serait téméraire sans doute de rester indifférent sur ce qu'enseigne la loi naturelle : mais que toutes les doctrines chrétiennes sont surchargées « de mystères incroyables ». « Je ne vous dis pas de croire, mais d'examiner. — Mais je m'épuiserai en vain, mes recherches seront infructueuses. — Commencez toujours, cherchez la vérité de bonne foi, elle ne peut vous échapper. Et d'ailleurs si, par impossible, vous ne pouviez la découvrir, soyez bien assuré que Dieu ne punira un jour que la mauvaise foi et la mauvaise conduite[3]. »

Elle est funeste à la société ; ce qui se prouve par la raison et par l'expérience. Par la raison : car l'indifférence religieuse est un athéisme pratique, et qui niera que l'athéisme soit funeste à la société ? L'indifférent reconnaît bien que, s'il professait une religion, il s'engagerait à la pratiquer ; il sait que l'athéisme ne lui présente qu'un « chaos de ténèbres où la raison se perd et ne comprend rien ». Il adopte donc l'indifférence comme un moyen terme entre les extrêmes : il emprunte de l'athée son mépris pour les lois qui, dans la religion, le gênent, mais il lui laisse ses principes sur l'univers sans Dieu. Dès lors, la religion sera sans action ; sa conduite n'aura d'autre guide que « son intérêt personnel. Il verra d'un œil sec la société s'écrouler autour de lui. L'indifférence aura donc toutes les suites de l'athéisme[4] ».

L'expérience le montre aussi : « Les peuples anciens n'ont été formidables que parce qu'ils ont été religieux. » Et, dans les temps modernes, c'est à la religion que l'Espagne doit son énergie[5].

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Inédit. *Ibid.*
3. Inédit. *Ibid.*
4. Inédit. *Ibid.*
5. Inédit. *Ibid.*

*
* *

Au commencement de cette même année 1809, le dimanche 29 janvier, l'abbé Frayssinous, à Saint-Sulpice, « devant un concours prodigieux d'auditeurs », avait parlé *Sur l'Indifférence en matière de religion.* L'abbé Teysseyre était présent, et ses notes, prises sur le vif, mieux encore que le compte rendu de *l'Ami de la Religion*, nous ont conservé la physionomie de cette conférence. « Telle est la destinée de la Religion sur la terre, s'écria d'abord l'orateur : elle doit être perpétuellement un objet d'amour ou de haine. L'histoire nous atteste qu'elle s'est propagée au milieu des persécutions comme des hommages des peuples. Il faut qu'il y ait des erreurs, des scandales, des objections pour faire briller la vérité dans tout son lustre, de même qu'il faut des combats pour fortifier et faire éclater la vertu dans tout son héroïsme. La croix du Seigneur doit être un signe de contradiction [1]. » Quels assauts n'a-t-elle pas subis ! A la persécution des empereurs, à la hache du bourreau succède la persécution des sophistes et la subtilité de Celse ; les apologistes du Christianisme naissant ont à lutter contre l'hérésie, contre l'ignorance ou contre l'incrédulité déclarée. Devant leur résistance victorieuse, les esprits lassés, incapables de nouveaux efforts, ont recours au système de l'indifférence raisonnée, sommeil funeste, qui nivelle toutes les religions. Après cet exorde, passant à l'exposé de son plan, l'abbé Frayssinous le résuma en ces termes :

« On présente l'indifférence comme l'heureux résultat de la raison perfectionnée : montrons que rien n'est plus *déraisonnable ;* on la présente comme le plus sûr moyen d'étouffer la discorde religieuse et d'assurer le bonheur des peuples : montrons que rien n'est plus *funeste* [2]. »

Pour établir que l'indifférence en matière de religion est l'attitude la plus déraisonnable, le conférencier examina successivement l'indifférence par rapport au dogme, et l'indifférence par rapport au culte.

Traitant d'abord la question de *l'indifférence sur le dogme*, il rendit sensible à ses auditeurs « l'impossibilité de demeurer

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Inédit. *Ibid.*

en suspens entre la religion et l'athéisme ou le fatalisme : les conséquences pratiques qui en résultent sont trop différentes et trop graves pour que l'indifférence n'apparaisse pas alors comme une véritable folie. Il mit cette affirmation mieux en lumière par la comparaison avec les systèmes purement spéculatifs comme celui de Copernic : dira-t-on que quelle que soit la vérité, le monde physique va de même ? que quelle que soit la vérité sur la question de *la providence*, de *l'immortalité de l'âme*, le monde moral suit les mêmes voies[1] ? »

Il insista sur la « soif universelle et invariable de la vérité ; sur le fardeau et le supplice du doute, dont témoignent assez les sciences. La religion serait-elle la seule chose, parce qu'elle est la plus sublime et la plus importante, pour laquelle l'erreur soit indifférente ? Mais l'expérience même contredit une telle hypothèse : nul peuple ne fut jamais indifférent : ils aiment mieux croire des riens que de ne rien croire dans la pratique.

D'ailleurs les incrédules se contredisent eux-mêmes : Pourquoi tant de soins, pourquoi tant de fanatisme pour détruire la religion, si toutes les religions sont bonnes également ? Pourquoi tant de peines pour établir l'insouciance ? Peut-être l'indifférence religieuse est-elle la seule chose qui ne soit pas indifférente[2] ? »

Après avoir ainsi repoussé l'incrédule du terrain de l'indifférence religieuse en général, l'abbé Frayssinous s'appliqua ensuite à le déloger de l'indifférence religieuse par rapport aux dogmes chrétiens, dans laquelle il le montra retranché.

« Eh bien, dira quelqu'un, je consens à repousser entièrement l'athéisme et ses horribles excès. Mais pour la religion chrétienne, dont les dogmes si difficiles à croire révoltent même la raison, pourquoi l'embrasserai-je plutôt qu'une autre[3] ? »

« Nous vous dirons, répondit l'orateur : Vous qui avez été élevé dès vos plus tendres années dans la religion de vos ancêtres, vous qui avez trouvé peut-être la vérité et le bonheur dans le temps où vous aviez la foi, qui savez que le christianisme se vante d'être appuyé sur des preuves invincibles, prophéties, miracles... vous apostasiez gaiement la foi de vos

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Inédit. *Ibid.*
3. Inédit. *Ibid.*

pères, cette religion si magnifique par ses promesses, si terrible dans ses menaces, si puissante dans sa morale, si sublime dans ses dogmes, si prodigieuse dans son étendue, qui embrasse l'univers et tous les siècles, qui subsiste depuis tant de siècles... malgré des révolutions, malgré tous les obstacles humains, établie sans moyens humains...; si imposante par cette multitude de beaux génies, par la vertu de tant de saints depuis 1.800 ans, et par les témoignages de ses ennemis. Tout cela n'a rien qui vous touche... Certes ce n'étoit pas un esprit faible que ce génie si vigoureux et si original qui disoit : « Si ma religion est fausse, ce seroit le piège le mieux « dressé, etc... » Eh bien, Messieurs, je n'irai pas si loin, je ne vous dirai pas : *Croyez*, mais examinez pour *croire*. Si vous refusez, je vous accuse au tribunal de Dieu et de l'univers de fouler aux pieds vos plus chers intérêts, et les principes les plus sacrés de la saine raison.

« Vous osez dire que vous désirez croire et que vous ne le pouvez pas. Je veux bien ne pas vous dire que vos doutes viennent de vos passions, que votre cœur est plus incrédule que votre esprit. Mais je vous demande ce que vous faites pour vous convaincre... Ah ! examinez ses preuves, priez le Seigneur de vous éclairer et de vous fortifier par sa grâce, faites taire la voix des passions, et rappelez-vous le mot de La Harpe : *J'ai examiné et j'ai cru*[1]. »

Le conférencier poursuit alors l'indifférent du terrain du dogme sur celui du culte, où il voudrait se retrancher. Comment prétendre que les formalités du culte sont indifférentes ? « Apôtres indulgens de l'indifférence, l'étendrez-vous à ce culte horrible où l'on prétendoit honorer le Dieu bon par l'homicide, et le Dieu saint par des infamies, où les temples étoient des théâtres de carnage et des lieux de prostitution. Vous êtes donc déjà forcés de limiter votre système relativement à ce qui blesse l'humanité et les mœurs. Mais il doit être permis d'être idolâtre à Pékin, anglican à Londres, etc... c'est-à-dire de blasphémer ce qu'on honore, d'honorer ce que l'on déteste, de démentir par sa conduite la vérité que l'on croit par une lâche et basse hypocrisie. Jean-Jacques Rousseau a dit gravement que la fille, l'épouse, doivent avoir la religion de leur mère et de leur époux, c'est-à-dire qu'elles doivent en

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*

changer en changeant d'époux, apostasier avec eux[1], etc... »

Mais, reprend-on, « si une religion est regardée vraie d'une manière exclusive, quelle source de discordes! Sans doute la religion enseigne l'*intolérance des erreurs ;* car la vérité ne peut pas plus s'allier avec le mensonge, que la lumière, la vertu, l'autorité avec les ténèbres, le vice, la licence. La force et la gloire de la religion, c'est de repousser tout ce qui lui est opposé. Mais elle enseigne aussi la *tolérance des personnes :* la religion qui proscrit les erreurs comme tous les vices, ordonne l'amour et le support de tous les hommes, même des ennemis[2]. »

On oppose les guerres civiles, les excès du fanatisme. « Quoi ! faudra-t-il fouler aux pieds la religion et la vérité parce que des ministres indignes d'elles s'en sont servi comme de prétexte pour couvrir leurs crimes ? Autant vaudrait trahir la patrie, retourner à l'état sauvage, parce que, sous couleur de patriotisme, des crimes atroces ont été commis », ou « se précipiter dans un abîme pour éviter un sentier difficile et quelquefois dangereux.

« Rien n'est donc si déraisonnable que l'indifférence religieuse[3]. »

* * *

Mais rien aussi n'est plus funeste. Et c'est à cette démonstration que l'abbé Frayssinous consacra la seconde partie de sa conférence : il y montra que l'indifférence religieuse ruine à la fois la société et la morale.

« S'il est quelque chose de funeste à la société et au bonheur des hommes, c'est bien ce esprit *d'athéisme* qui, éteignant l'amour de la vertu, l'espérance de la vie future, ôte à la morale ses appuis les plus fermes, au vice son frein le plus puissant. C'est bien encore cet esprit *d'égoïsme*, de cupidité et de paresse qui, concentrant l'homme en lui-même, le rend incapable de conceptions fortes, de sentiments généreux et de belles actions[4]. »

D'abord, « l'indifférence religieuse est un athéisme pratique

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Inédit. *Ibid.*
3. Inédit. *Ibid.*
4. Inédit. *Ibid.*

et déguisé. On n'affecte d'égaler toutes les religions que pour avoir le droit de les mépriser ou de les suivre toutes selon les circonstances.

« Or, ôtez la religion, toutes les idées d'ordre, de bien public ne seront bientôt plus que des chimères. Tant que l'indifférence ne se trouve que dans quelques écrits obscurs, le levain de corruption n'a pas encore fermenté, mais si ce système devient l'opinion du magistrat, du père, s'il passe de la ville au hameau et des académies aux chaumières, que deviendra la société ? direz-vous que le peuple se passera de religion ? l'autorité de tous les législateurs, l'expérience de tous les siècles, l'univers entier qui professe une religion quelconque vous démentent [1]. »

Direz-vous qu'il faut laisser au peuple un culte public ; mais sans la foi et la doctrine, le culte n'est plus qu'un spectacle. « En vain l'encens fume, les cantiques s'élèvent en vain ; en vain le ministre tonnera dans la chaire de vérité : incrédules irréfléchis, si jamais vous réussissez, ce sera alors qu'il faudra tout détruire dans un culte devenu un appareil insignifiant et ridicule. Si le peuple mérite vos railleries et vos mépris, lorsque nous lui prêcherons l'enfer, l'amour et les exemples de Jésus-Christ, il répondra : tout meurt avec le corps, l'évangile a été inventé par des imposteurs, expliqué par l'intérêt et l'orgueil du prêtre. Insensés, pensez-vous donc avoir le privilège d'être en contradiction perpétuelle avec vous-mêmes [2] ?... »

Reste une dernière ressource pour l'indifférent : déclarer que la religion est bonne pour le peuple. « Eh bien, diront ici quelques incrédules, l'indifférence sera pour nous, la religion pour le peuple, malheur à nous s'il la perdoit... » N'espérez pas arrêter assez les progrès de vos systèmes et la contagion de vos exemples, répond l'orateur. « Le peuple a aussi son orgueil ; s'il s'aperçoit que vous n'êtes pas religieux, il rougira de l'être. Les enfants imitent leur père, les serviteurs leur maître, les citoyens les magistrats. Le peuple aura aussi ses beaux esprits, ses plaisants et ses moqueurs comme vous, et attendez-vous aux désordres d'un peuple sans religion. »

Ces désordres sont affreux. « Vous avez délivré la société du fanatisme religieux, j'y consens, mais vous y avez mis un

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice*
2. Inédit. *Ibid.*

germe de mort en la livrant au fanatisme des passions déchaînées et funestes. L'indifférence mine sourdement la société, et l'impiété la tue. Votre Jean-Jacques Rousseau dit que l'indifférence philosophique est la tranquillité de la mort. Mais il n'a pas tout dit, et si malgré l'empire de la religion l'on voit tant de crimes, que sera-ce lorsque cette formidable barrière sera ôtée ? » — Et après avoir fait un tableau frappant de l'immoralité croissante : « Voilà, Messieurs, ajoute-t-il, où aboutirait tôt ou tard l'indifférence devenue populaire [1]. »

Il termine sa conférence en rappelant les bienfaits du Christianisme, et en montrant à quelle barbarie nous conduirait sa disparition. « Que fait la religion ? Elle lie les âmes que les passions divisent. L'indifférence la remplacera-t-elle ? Si jamais l'Europe arrivait à ce comble d'extravagance, Montesquieu l'a dit : *plus la religion cesse d'être réprimante, plus les lois doivent réprimer.*

« L'expérience le prouve : les bienfaits du Christianisme sont inscrits dans l'état du monde avant son établissement. Le culte, la législation, les usages, les mœurs des peuples les plus vantés étaient impures et atroces : faut-il rappeler les combats de gladiateurs, les sacrifices humains, des désordres abominables consacrés par les lois, comme les droits exorbitants du père, les lois sauvages de la guerre, l'esclavage [2] ? »

La force de la charité et la terreur de l'enfer, tel est le moyen doux et efficace par lequel le Christianisme a triomphé de tant d'excès. « Mais si jamais, par un triomphe exécrable de l'impiété, la religion perdait ses forces, il faudrait des lois de fer pour enchaîner des peuples impies, qui sont des peuples de tigres, comme l'a montré le règne de la Terreur.

« L'expérience nous montre encore en Asie et en Afrique la chute du Christianisme suivie de la servitude, de la barbarie, et de la chute même des lettres et des arts. Ne vous rassurez pas sur l'état actuel de la civilisation en Europe : les sciences, les arts sont les colonnes de l'édifice, et non son fondement. La science, la littérature peuvent contribuer à la dépravation des mœurs, et un peuple conserver de la politesse après la ruine de ses mœurs. Tout ce qui est utile à la société doit devenir par l'indifférence sacrilège un véhicule à

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Inédit. *Ibid.*

la corruption monstrueuse et à la ruine des mœurs publiques. » Le conférencier invoque à cet égard l'exemple de Rome et d'Athènes : *quid prosunt leges sine moribus ?*

« Ce discours, conclut-il enfin, où l'on considère la religion dans ses rapports avec les intérêts temporels de l'homme, sans parler du côté le plus sublime, de ses intérêts éternels, aura peut-être paru déplacé dans la bouche d'un ministre de Jésus-Christ. Mais je suis Français, et j'ai dû montrer à ces léthargiques indifférents que les seuls motifs qui peuvent les toucher, le salut de la patrie, celui de leur fortune, de leur repos, les contraignent de renoncer à l'indifférence religieuse ; j'ai dû leur faire avouer cette vérité inviolable, et leur prouver que nulle société sans lois, nulles lois sans morale, nulle morale sans religion[1]. »

*
* *

Le plan de cette conférence était particulièrement solide et remarquable. Montrer que l'indifférence en matière de religion est à la fois déraisonnable et funeste, tel avait été l'objet de l'orateur. Il avait prouvé qu'elle est déraisonnable en établissant qu'on ne peut sans folie rester indifférent entre la religion et l'athéisme ; qu'il n'est pas moins absurde de demeurer indifférent entre la religion naturelle et le christianisme avec tous ses dogmes ; enfin qu'il serait insensé de considérer comme indifférentes, à défaut des dogmes, les formes différentes du culte.

Pour établir son second point, que l'indifférence religieuse est funeste à la société et au bonheur des hommes, l'abbé Frayssinous avait successivement examiné trois aspects de la question : 1° la supposition où l'on parviendrait à rendre le peuple complètement indifférent en matière religieuse ; mais cette indifférence complète n'étant qu'un athéisme pratique et déguisé entraînerait après elle toutes les conséquences morales et sociales de l'athéisme, conséquences vraiment désastreuses ; 2° la supposition où l'on conserverait pour le peuple les cérémonies du culte sans la doctrine et sans la foi : mais quelle serait l'efficacité de ce vain cérémonial ? 3° la supposition où l'on conserverait la religion tout entière, mais seule-

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*

ment pour le peuple : supposition insensée et pratiquement irréalisable. La conclusion, en montrant les bienfaits du Christianisme, sa nécessité morale et sociale, résumait fortement toute l'argumentation de la conférence.

L'abbé Teysseyre en avait été très frappé ; il avait soigneusement conservé les notes de la conférence, et même il y avait ajouté des observations marginales, des extraits de la lettre pastorale de l'évêque de Troyes, des citations de Pascal. Au début, qui traite des combats et des triomphes du Christianisme à travers les âges, il avait écrit : « Il faut refondre cet exorde d'après les quatre premières pages de M. de la Mennaie (*sic*)[1]. » Il s'agit des quatre pages par lesquelles s'ouvrent les *Réflexions sur l'état de l'Église en France au XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle*. Du reste, l'abbé Teysseyre ne se contente pas de renvoyer à ces pages; il précise : « *Réflexions*, etc., pp. 104 et 108 », tant lui parut frappant le passage où Félicité de La Mennais a, pour la première fois, traité la question de l'*Indifférence en matière de religion*.

*
* *

La même année, l'évêque de Troyes (l'ex-abbé de Boulogne) l'avait combattue dans une lettre pastorale[2] dont le retentissement avait été considérable. Il avait signalé, dans l'indifférence pour la religion, le véritable caractère du siècle, et l'avait montrée menaçant les mœurs d'une ruine entière. Il ne visait pas, d'ailleurs, la négligence des pratiques chrétiennes, mais « cette indifférence systématique qui tend à neutraliser tous les principes religieux et à simplifier tous les symboles », sorte de capitulation tacite qui, « sous prétexte de tranquilliser les consciences, ébranle toutes les certitudes, et ne tranquillise que les vices ». Telle est, selon la prédiction de Bossuet, la dernière des hérésies; car « l'esprit humain, après avoir épuisé pendant dix-huit siècles tout l'art des sophismes et toutes les manières de s'égarer sur le dogme, sur la morale, sur les mystères et sur tous les objets de la révélation, se voit aujourd'hui ramené, par l'enchaînement même

1. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
2. Lettre pastorale de M. l'évêque de Troyes, 25 p. in-4. Chez Adrien Le Clerc, in-8, 1809. Reproduit dans les *Mélanges de philosophie, d'histoire, de morale et de littérature*, t. VII, pp. 272-277, 1809 (66e livraison).

de ses erreurs, à ne plus savoir si l'on croit ou si l'on ne croit pas, à ne plus faire de la religion qu'un problème sans résultat, un mot sans signification, une abstraction sans conséquence. » En vain décore-t-on cette apathie du nom de paix : « Comme si les vrais ennemis de la paix n'étaient pas ceux qui, sous prétexte d'union et de concorde, répandent des opinions nouvelles, déplacent toutes les bornes posées par nos pères, et remuent ainsi au fond des cœurs les sentiments inquiets et les pensées séditieuses » ; comme si la paix n'était pas « dans la vérité qui unit, et non dans l'erreur qui divise ».

On voit que l'ex-abbé de Boulogne avait traité la question, selon son habitude, « plutôt en orateur qu'en métaphysicien [1] ». Les deux La Mennais, dans les *Réflexions sur l'état de l'Église*, en s'attaquant eux aussi à l'*indifférence systématique*, allèrent au contraire droit au cœur du débat, à la source cachée du mal : l'ennemi des philosophes, le disciple de Rousseau, Félicité, fait de l'indifférence la suite naturelle du matérialisme, qui lui-même est la conséquence nécessaire de la culture exagérée et presque exclusive des sciences physiques. On dirait qu'il n'y a « que les physiciens et les chimistes qui ne soient pas des barbares [2] ». Doctrine pernicieuse, et funeste à l'avancement même des sciences physiques, puisque toutes ces sciences « ne croissent qu'à l'abri des sciences morales, et que l'avancement des unes et des autres est également dû au christianisme qui a ouvert à l'homme la route de toutes les vérités, en l'élevant à la connaissance de Dieu, vérité suprême, et qui, en dégageant l'esprit des sens, a introduit cette métaphysique sévère, ces méthodes rigoureuses de raisonnement dont l'analyse mathématique n'est qu'une application particulière [3] ». Or « la métaphysique, qui est la science des vérités générales, est le fondement de toutes les autres sciences, puisqu'elles empruntent d'elle leurs principes et leur certitude [4] ». Et partout où la religion s'oppose à son développement, elles restent à l'état d'enfance.

Le matérialisme a donc pour conséquence inévitable la décadence scientifique ; mais il conduit aussi plus directement encore à l'indifférence religieuse : « Autrefois du moins on

1. Blaize, t. I., p. 45.
2. *Réflexions*, etc., p. 106.
3. *Ibid.*, pp. 107-108.
4. *Ibid.*, p. 108.

prenoit à la Religion assez d'intérêt pour la combattre ; on se piquoit de raisonner l'incrédulité, on discutoit, on examinoit. Aujourd'hui, il en est des vérités les plus importantes comme de ces bruits de ville dont on ne daigne pas même s'informer. Que le christianisme soit vrai ou faux, qu'il y ait ou non un Dieu, que l'âme survive au corps ou périsse avec lui, rien de tout cela n'est digne d'occuper un moment l'attention[1]. » La déchéance morale doit suivre forcément une décadence intellectuelle aussi scandaleuse : « Que parlez-vous aux hommes de devoirs ? ils ne connaissent que des besoins et des plaisirs ; tout le reste est nul pour eux ; ce qui les intéresse uniquement, c'est leur bien-être physique[2] » ; égoïsme, cupidité, mépris de l'honneur et de la probité, immoralité calculée et systématique pénètrent partout, et c'est en vain qu'on cherche à les réprimer avec des lois. Le mal, « cette léthargique apathie se propage d'une manière effrayante parmi les Chrétiens même[3] ». « Voilà ce qui doit faire trembler sur le sort de la Religion ; car enfin il y a des moyens de convaincre un incrédule, mais comment se faire écouter de l'indifférent ? comment ramener aux principes religieux des hommes qui ont vieilli dans un athéisme pratique, et dont le cœur profondément perverti ne peut pas plus désormais s'ouvrir à la vertu que leur raison à la lumière[4] ? »

La religion est donc, pour les auteurs de cette brochure, la seule puissance capable de défendre les doctrines vraiment spirituelles. Et si nous n'oublions pas que, pour Félicité de La Mennais, *spiritualité* est déjà synonyme de véritable liberté, tandis que *matérialisme* signifie déjà servitude, alors seulement nous comprendrons l'originalité de ces pages et leur véritable portée.

*
* *

Les ouvrages que nous avons analysés nous permettent de nous faire une assez exacte idée de l'état de la question de l'*Indifférence en matière de Religion* en 1809. Déjà c'est à l'indifférence systématique que l'on s'en prend. On a dis-

1. *Réflexions, etc.*, pp. 108-109.
2. *Ibid.*, p. 109.
3. *Ibid.*, p. 110.
4. *Ibid.*, pp. 109-110.

tingué la tolérance absolue de la tolérance conditionnelle, montré la liaison étroite qui existe entre l'intolérance et le progrès de l'intelligence, l'indifférence et la stupidité, établi que les actes sortent des opinions et des dogmes, qui ne sauraient donc être indifférents, expliqué que la tolérance absolue conduit à la tyrannie du pouvoir politique et civil. L'indifférence est à la fois déraisonnable, injurieuse à Dieu, téméraire, funeste à la société et au bonheur des hommes. Elle est déraisonnable, puisque les questions sur la religion ne sont ni inutiles, ni insolubles. Comment pourrait-on rester indifférent sur des dogmes dont les conséquences pratiques sont si importantes ? oublier que les indifférents eux-mêmes — tant l'indifférence est irréalisable — font la guerre à la religion avec une ardente passion? Injurieuse à Dieu, l'indifférence adopte toutes les doctrines les plus extravagantes et les plus impies. Opposée à la nature de l'homme, qui cherche naturellement la vérité, et pour qui le doute est un supplice, elle est de plus téméraire, puisque l'indifférent risque par négligence son salut éternel. Elle est surtout funeste à la société, comme le prouve la raison. Car l'indifférence est un athéisme pratique et déguisé qui donne libre cours aux passions. Vouloir d'ailleurs réserver la religion au peuple, et s'en affranchir soi-même, c'est oublier la force irrésistible de l'exemple. Ainsi l'indifférence ruine les fondements de la société. Et l'expérience montre que les peuples indifférents ou faibles sont facilement subjugués, tandis qu'une nation chrétienne comme l'Espagne, triomphe de tous les efforts des oppresseurs. L'indifférent se retranchera-t-il du moins sur le culte ? Mais comment accepter indifféremment les cultes les plus affreux et les plus ridicules ? Enfin, comme elle résulte des doctrines matérialistes, nées elles-mêmes de l'abus des sciences physiques aux dépens des sciences morales, elle est liée à la diminution de la spiritualité, et par conséquent de la liberté chez l'homme.

Telles sont les idées principales qui, en 1809, ont cours sur l'Indifférence en matière de religion. Ce sont les matériaux sur lesquels, tout d'abord, l'abbé Teysseyre va travailler.

II

L'abbé Teysseyre, que nous avons déjà tant de fois rencontré, était né à Grenoble le 13 juin 1785; il était donc de trois ans plus jeune que Félicité de La Mennais. Son père, diplomate, puis commissaire des guerres, avait été ruiné par la Révolution. Il semble qu'il ait dû à l'hérédité paternelle une âme élevée, d'une parfaite droiture: et à l'influence de sa mère, à côté des qualités austères qui distinguaient la noblesse de robe à laquelle elle appartenait, une grande sensibilité de cœur, la vivacité d'imagination et la finesse d'esprit. Après des études brillantes que la maladie seule vint quelquefois interrompre, il fut reçu à l'école Polytechnique, le douzième sur cent huit élèves, à la suite d'un examen qui lui avait valu les éloges et les encouragements du célèbre Monge. Il avait alors seize ans. A l'école Polytechnique, entouré d'ardents démocrates qui faisaient étalage de leur impiété, il se posa nettement en chrétien convaincu, et put exercer sur ses condisciples une grande et salutaire influence : plusieurs d'entre eux lui durent le retour à la foi perdue. Affilié à la fameuse congrégation du P. Bourdier-Delpuits, il s'appliquait à procurer de nouvelles recrues à ce groupe qui bientôt allait jouer un rôle si considérable. Vers la fin de l'année 1803, il suivit les cours de l'école des Ponts et Chaussées, et continua d'y déployer le même zèle contre les préjugés des incrédules. Bientôt, nommé répétiteur à l'école Polytechnique, et continuant son apostolat, il convertit, s'il faut en croire son biographe, une centaine de familles de professeurs ou d'élèves. Il devait ses succès autant à son affabilité et à sa douceur qu'à sa science: l'une complétait l'autre, et le monde se disputait un causeur charmant, un convive plein d'urbanité : mais déjà il avait renoncé au monde. Malgré l'opposition de sa mère, dont il finit d'ailleurs par triompher, sur le conseil du P. Bourdier-Delpuits, il entra au séminaire de Saint-Sulpice au mois de novembre 1806. Il y mena une existence toute de sainteté: ses vertus et son dévouement ne tardèrent pas à lui gagner tous les cœurs. C'est là que, par l'intermédiaire

de l'abbé Bruté, les deux frères de La Mennais l'avaient connu[1].

On a pu mesurer déjà l'empire qu'il exerçait sur eux. Ce qu'il y avait de plus admirable en lui, et ce qui en avait fait un catéchiste incomparable, c'était l'alliance de l'esprit le plus naïf et du cœur le plus tendre; naïveté charmante sous laquelle on découvrait sans peine la sublimité jointe à la profondeur.

C'est maintenant, à l'heure où son influence va s'exercer sur Féli davantage, qu'il faut contempler de près cette pieuse figure, et connaître les sources vives qui jaillissaient de son âme d'apôtre. Tous ses conseils sont d'aimer la croix, et de repousser la poursuite empressée des consolations humaines : « Voulez-vous aimer sans souffrir, écrit-il à l'un de ses pénitents. Voulez-vous devenir un saint sans épreuves ? Voulez-vous le ciel sans la croix ? Tenez, je crois, comme je vous l'ai déjà dit, que tout votre mal vient d'un reste d'amour-propre qui recherche avec trop d'ardeur les consolations et les douceurs[2]. »

Il le répète ailleurs encore, dans cette forme précieuse qui lui va si bien, et dont il doit au commerce de saint François de Sales une partie de la grâce un peu maniérée : « Détachons-nous de plus en plus de ce lait de consolations que Dieu donne aux âmes faibles, attachons-nous de plus en plus à la croix toute sèche, toute froide qu'elle est, abandonnons-nous entre les bras de notre doux Sauveur, glacé, mais par une mort d'amour[3]. » C'est ainsi qu'il encourage avec un empressement dont la recherche n'est pas exclue, avec une animation joyeuse et tendre, à laquelle une pointe d'artifice donne je ne sais quoi de piquant, c'est ainsi qu'il engage ses disciples à chanter « le cantique du saint abandon ». Nul plus que lui ne se plaît à voir martyrisée la nature : c'est le gage du salut, de la gloire, pourvu que le découragement ne survienne pas : « Oh ! que j'aime vos oraisons d'humilité, vos communions sèches, vos actes d'amour glacé, votre vie d'obscurité, de

1. Cf. Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyre*, ancien élève de l'école polytechnique, prêtre de Saint-Sulpice, fondateur de la petite communauté des clercs de Saint-Sulpice. — Sa vie, ses œuvres, ses lettres, 1 vol. in-18. Paris, Poussielgue, 1882.

2. Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyre*, etc., *Lettres spirituelles*, p. 370.

3. *Ibid.*, p. 376.

croix et d'abandon ! Douces imperfections, précieuse aridité, sainte glace de l'amour qui purifiez nos âmes, expiez nos fautes, fortifiez nos vertus, nous maintenant dans l'humilité, nous rendez semblables à l'auguste blessé du Calvaire et nous procurez une source infinie de mérites, de délices et de gloire[1] ! » Il presse donc ceux qu'il dirige de se détacher peu à peu « de tout bras de chair, de tout appui humain[2] ».

Il encourageait de cette manière, on s'en souvient, Félicité de La Mennais, à la veille de la prêtrise[3] ; et pourtant il n'ignorait pas « que les peines intérieures sont souvent le fruit des combats d'une âme immortifiée qui veut se partager entre Dieu et les créatures[4] ». Mais son diagnostic, en ce cas, avait manqué de sûreté, préoccupé qu'il était du destin de M. Olier.

Nous trouvons dans ses lettres spirituelles les sources de son inspiration : « Les plus grands saints, écrit-il, ont été ceux qui ont éprouvé les peines intérieures les plus violentes, sans jamais cependant perdre la paix, du moins dans le plus intime de leur âme. Saint François de Sales, sainte Thérèse, M. Olier, en ont été éprouvés et purifiés pendant des années entières[5]... » Ce sont autant de grâces par lesquelles Dieu nous aide à nous détacher à jamais de la nature corrompue : « Aridité, dissipation intérieure, froideur glaciale, nullité presque absolue pour prier, penser et travailler, tentations, lâchetés, inconstance dans les résolutions, voilà notre pain quotidien depuis longtemps, pain sec, pain amer pour la nature, pain précieux, doux et salutaire pour la grâce, parce qu'il a le goût de la croix et de l'éternité... Nous pensions peut-être que nous étions quelque chose, et voilà que le Seigneur n'a qu'à retirer un moment sa main, aussitôt nous retombons de tout notre poids dans notre néant[6]. » Aussi veut-il « que notre cœur fonde d'amour et de reconnaissance » ; point de tristesse : cette douce gaieté dont il s'est fait une habitude et comme un devoir, il va la prêchant, il veut en armer, comme de leur arme la plus sûre,

1. Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyre*, etc., p. 378.
2. *Ibid.*, p. 380.
3. Voyez *sup.* chap. v.
4. Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyre*, etc., pp. 381-382.
5. *Ibid.*, p. 382.
6. *Ibid.*, pp. 384-385.

tous les chrétiens qui le consultent : « Tenons notre cœur bien au large, écrit-il, plein de confiance, de gaieté, de tranquillité, même au milieu de ses aridités, de ses peines[1] .» Il faut briser les révoltes de la nature, triompher de « cette affreuse idolâtrie du *moi*, qui vous porte sans cesse à désirer qu'on aime et qu'on excuse une créature que vous croyez digne d'horreur et de mépris.

« ... Perfide, radicale vanité, qui me donnera de t'exterminer, de te mettre en poudre, afin d'élever sur tes ruines un autel à *mon amour crucifié ?* » Ayons donc : « un désir insatiable des humiliations et du mépris. La croix, la croix, voilà la passion des grandes âmes[2]. »

Ainsi l'on domptera la nature rebelle : « Appliquez-vous, dit-il ailleurs, à mourir à votre volonté, à vos goûts, à votre jugement, et à faire tout par obéissance[3]. »

C'est dans cet esprit — on ne l'a point oublié — qu'il courbe Félicité de La Mennais sur la tâche de *l'Essai sur l'Indifférence*, qu'il le contraint, par le travail, loin de la Chenaie, loin des siens, à mater les révoltes de son cœur passionné.

Pour un tel esprit et pour une telle âme, quel plus dangereux ennemi, quelle plus inconcevable folie que l'indifférence religieuse ?

III

Il avait fondé en 1811 un petit séminaire sous le nom de *Petite communauté des clercs de Saint-Sulpice*. Et comme l'indifférence en matière de religion était alors sa préoccupation dominante, il avait, à l'intention des élèves, préparé sur la question tout un volume de notes et de réflexions dont Félicité de La Mennais fit usage pour composer son *Essai*. Les archives du séminaire de Saint-Sulpice ont conservé ce volume manuscrit et complètement inédit. Il comprend trois traités : le premier, intitulé : *Sur l'Indifférence et la Tolérance en matière de religion ;* — le second : *Réfu-*

1. Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyre*, etc., p. 393.
2. *Ibid.*, p. 418.
3. *Ibid.*, p. 410.

tation du système de la Tolérance et de l'Indifférence en matière de religion; — le troisième : *Sur l'Indifférence en matière de religion.*

Quoique ces trois manuscrits renferment des parties communes, ils diffèrent cependant assez pour que nous ne puissions nous dispenser d'en donner l'analyse. Ainsi nous déterminerons quelles ressources Saint-Sulpice, par l'intermédiaire de l'abbé Teysseyre, mettait à la disposition de l'abbé de La Mennais, lorsqu'il composait l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion.* Or Saint-Sulpice restait fidèle, dans cette controverse, à l'esprit traditionnel et pour ainsi dire classique de l'apologétique religieuse en France. En nous assurant des emprunts que La Mennais fit à cette source, nous préciserons donc la part de l'initiative audacieuse et déjà risquée dans le premier volume de l'*Essai.*

* *

Le premier Mémoire de l'abbé Teysseyre : *Sur l'Indifférence et la Tolérance en matière de religion* débute par des *Considérations générales* dans lesquelles l'auteur expose que la destinée de la religion sur la terre est d'être perpétuellement un objet d'amour ou de haine[1]. Elle a donc subi depuis sa naissance trois sortes de persécutions :

1° Les persécutions de la violence et de la force ouverte que, pendant trois siècles, il a fallu qu'elle supportât de toutes les puissances de la terre. Elle n'en a pas moins vaincu l'univers, forte de sa seule faiblesse.

2° Les persécutions des hérétiques et des incrédules qui l'attaquent par tous les efforts de l'esprit humain conjurés pendant dix-huit siècles, et qui ne réussissent qu'à lui faire développer le trésor de ses divines vérités :

3° Les persécutions des passions auxquelles ses propres enfants s'abandonnent, et qui sont destinées à montrer qu'elle est indépendante des talents et des vertus de ceux qui la professent[2].

1. L'auteur s'y inspire manifestement des conférences de 1806 et de janvier 1809 dans lesquelles l'abbé Frayssinous avait démontré la *Divinité de l'établissement du Christianisme.*

2. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogmatiques de M. Teysseyre.* Ms. inédit, pp. 5-6.

De ces trois sortes de persécutions, elle n'a retiré que des triomphes ; car il faut des hérésies, des scandales et des violences pour dévoiler toute la vérité, toute la sainteté, toute la force du christianisme, et Dieu sait tirer le bien du mal[1].

Ce mal, ce sont les passions en révolte contre l'autorité : telle est la grande cause des désordres qui ont affligé l'Église. Elles ont armé contre l'autorité de Jésus-Christ les empereurs et les peuples dont l'Église a triomphé en opposant à ses persécuteurs son innocence et sa patience. Elles ont inondé l'Église de ces vices et de ces crimes auxquels la religion a opposé victorieusement l'incorruptible sainteté de sa doctrine et de ses lois. Elles ont soulevé la raison des incrédules et des hérétiques contre l'autorité de l'Église de Jésus-Christ, contre Jésus-Christ et contre Dieu même. C'est ainsi qu'a pu se développer le principe que la raison de chaque particulier ne doit se soumettre à aucune autorité sur la terre ; principe posé par Luther et Calvin, d'où sont sortis les sociniens, les déistes, les athées, les pyrrhoniens. Alors l'enfer, reconnaissant que l'athéisme était la dernière des hérésies, qu'il avait parcouru le cercle entier de l'erreur, a produit ce monstre, plus horrible que tous les autres, cette dernière persécution que la religion doive subir, l'indifférence en matière de religion[2].

Ces pages en inspirant l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence*[3], ne feront que lui rendre ce qu'il aura prêté. Car l'abbé Teysseyre inscrit à la marge : *A refondre d'après M. de La Mennais*[4]. Or, une des notes préparant cette refonte ne permet pas de douter qu'il ne s'agisse des *Réflexions sur l'état de l'Église* : « L'Église croît sous le glaive », écrit l'abbé Teysseyre[5] — et ces mots sont textuellement empruntés aux *Réflexions*.

L'histoire montre que l'indifférence religieuse, inconnue de l'antiquité, sinon à titre d'exception chez quelques philosophes, est un produit des temps modernes[6] : née du principe de l'examen particulier des protestants, sa nature n'est pas

1. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre.* Ms. inédit, p. 6.
2. *Ibid.*, pp. 7-8.
3. Voyez, *Essai sur l'Indifférence*, etc., t. I, *Introd.*
4. Inédit. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 6.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, pp. 9-10

un mystère. Elle est une indifférence systématique, qui traite toutes les religions comme des institutions politiques utiles à la vertu, au bonheur, à l'ordre social selon les temps, les lieux et les circonstances, à moins qu'elles ne soient totalement inutiles[1]. Il suffit d'ailleurs de comparer ce nouvel ennemi de la religion à ceux qui l'avaient auparavant attaquée, pour comprendre que nul ne fut jamais plus redoutable : l'indifférence n'attaque pas ouvertement la religion, mais la traite avec une modération hypocrite et un superbe dédain; elle ne l'attaque pas de front, comme les sophistes du dix-huitième siècle, mais par des voies détournées; elle flatte et caresse les préjugés et les erreurs, et se pare de toutes les séductions; car elle n'a pas le caractère de mensonge des autres erreurs, ni le caractère brutal de l'athéisme. Elle convient en outre à la paresse naturelle de l'esprit humain, que charment les prétextes pour s'affranchir d'un effort pénible[2]; aussi ses progrès ont-ils été plus rapides en quelques années que ceux des autres systèmes en plusieurs siècles. Mais ses effets sont plus désastreux aussi : car elle menace d'engloutir à la fois l'Église et les sectes qui lui ont donné naissance, en ruinant la morale, le bonheur de l'homme et la société tout entière[3].

Il faut donc examiner le système de l'indifférence en matière de religion; en montrer les pernicieux effets ; le poursuivre enfin jusque dans les prétextes spécieux dont il se colore. En s'appuyant sur la raison d'une part, sur l'expérience de l'autre, il faut considérer l'indifférence religieuse d'abord dans le système de tolérance qui lui sert de base; ensuite, dans la conduite qu'elle inspire et les effets qu'elle produit dans la pratique; enfin, dans les objections contre l'intolérance religieuse qui lui servent de prétextes[4].

Et l'on conclura enfin, « sinon que la seule Religion catholique est vraie, du moins *qu'il n'est pas évident qu'elle ne l'est pas* : et que, dans le doute, tout homme raisonnable est dans l'étroite obligation d'examiner sérieusement les preuves de

1. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 12. L'abbé Teysseyre renvoie aux pages 110 et 112 de la 1re édition des *Réflexions sur l'état de l'Église*, dans lesquelles ces vues étaient déjà développées.
3. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 13-14.
4. *Ibid.*, p. 15.

sa vérité pour embrasser et pratiquer ensuite fidèlement sa doctrine[1] ».

Cette conclusion ne dut pas sembler assez ferme; l'auteur ajoute donc en marge, après les mots : « *qu'il n'est pas évident qu'elle ne l'est pas* », ceux-ci : « et même qu'elle seule peut être vraie. *En sorte qu'il faut choisir entre l'indifférentisme et la Religion catholique*[2] ». C'est précisément le dilemme entre les branches duquel l'*Essai sur l'Indifférence* s'efforcera d'enfermer les indifférents.

*
* *

D'abord, ce système que les indifférents considèrent comme le chef-d'œuvre de l'esprit humain perfectionné par la philosophie, est faux et absurde dans ses principes et dans ses conséquences, au moins dans l'hypothèse où Dieu a révélé la religion catholique.

En effet, si l'on a bien compris l'état de la question, si l'on a pris soin de distinguer comme il convient l'intolérance religieuse de l'intolérance civile et de l'intolérance des particuliers contre les personnes, on sera en mesure d'apprécier à sa juste valeur le système de l'indifférence. Il repose sur deux principes et revêt deux formes différentes.

Tout le monde convient du premier principe : on ne doit embrasser que les moyens faciles et nécessaires pour procurer la gloire de Dieu et le salut des hommes. En abordant le second principe, sur lequel doit porter tout l'effort de la discussion, l'abbé Teysseyre semble tracer d'avance le canevas de la démonstration dans l'*Essai sur l'Indifférence*.

Ce second principe consiste à soutenir qu'il n'y a aucune société particulière dont la religion soit tellement indispensable et universellement praticable que hors de cette société il n'y ait point de salut[4].

C'est ce second principe qui sert véritablement de base au tolérantisme sous les deux formes qu'il revêt, soit qu'il s'agisse du tolérantisme absolu, qui considère toutes les reli-

1. Inédit. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 16.
2. Inédit. *Ibid.*, p. 16.
3. Inédit. *Ibid.*, pp. 17-18.
4. Inédit. *Ibid.*

gions, même la religion naturelle, comme indifférentes, soit qu'il s'agisse du tolérantisme mitigé, pour qui il n'y a que certains articles, soit dans la religion naturelle, soit dans la religion révélée, dont la foi et la pratique soient absolument indispensables et faciles pour tout le monde. Cette dernière forme du tolérantisme comprend une multitude de branches, depuis Jurieu et Calixte qui ont admis plusieurs dogmes fondamentaux dans le christianisme, jusqu'à Locke et Chilangworth qui l'ont réduit à la foi en Jésus-Christ considéré comme envoyé de Dieu, et à l'admission de l'Ecriture sainte, et même jusqu'à Rousseau : car il étend la tolérance à toutes les religions positives qui ne contredisent pas la religion naturelle[1].

Ici se trouve esquissé déjà le plan d'une partie considérable du premier volume de l'*Essai* ; celle où l'abbé de La Mennais montrera successivement l'erreur des trois systèmes auxquels se réduit l'indifférence dogmatique : le premier, c'est-à-dire « la doctrine de ceux qui, ne voyant dans la Religion qu'une institution politique, ne la croient nécessaire que pour le peuple[2] », n'est en effet qu'une application du tolérantisme absolu ; le second et le troisième sont les formes mêmes du tolérantisme mitigé, distinguées par l'abbé Teysseyre : le second « ou la doctrine de ceux qui, tenant pour douteuse la vérité de toutes les Religions positives, croient que chacun doit suivre celle où il est né, et ne reconnaissent de Religion incontestablement vraie que la Religion naturelle[3] » ; le troisième, ou « doctrine de ceux qui admettent une Religion révélée, de manière néanmoins qu'il soit permis de rejeter les vérités qu'elle enseigne, à l'exception de quelques articles fondamentaux[4]. »

La suite du plan indiqué par l'abbé Teysseyre ne dessine pas moins nettement à l'avance les positions maîtresses des quatre derniers chapitres du premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*. L'auteur y démontrera « que la Religion, s'il en existe une véritable, est d'une importance infinie pour l'homme, pour la société, pour Dieu même[5] », afin de dé-

1. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre* pp. 18-19.
2. *Essai sur l'Indifférence*, etc., t. I, chap. II.
3. *Ibid.*, chap. IV.
4. *Ibid.*, chap. VI.
5. *Ibid.*, 5e éd., p. 157.

truire ainsi « un des fondements de l'indifférence dogmatique[1] ». Or l'abbé Teysseyre montre que l'on renverse le tolérantisme en prouvant que la religion catholique, dans l'hypothèse où elle est véritable, est le seul moyen : 1° absolument indispensable ; 2° facilement praticable, pour procurer la gloire de Dieu et le salut des hommes[2].

Et d'abord elle est indispensablement nécessaire. On le prouve par l'autorité de la religion catholique, par la raison, enfin par l'autorité du consentement de toutes les sectes de l'univers pendant tous les siècles avant la naissance moderne du tolérantisme[3].

L'argument d'autorité, qui implique la croyance à la révélation, soit qu'il invoque l'autorité de l'*Écriture sainte*, soit qu'il fasse appel à l'autorité de la Tradition, suppose toujours chez les tolérants auxquels il s'adresse quelques vestiges de christianisme[4].

Cet argument, disons-le en passant, est le nerf de la démonstration dirigée, dans le sixième chapitre du premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, contre « la doctrine de ceux qui admettent une Religion révélée; de manière néanmoins qu'il soit permis de rejeter les vérités qu'elle enseigne, à l'exception de quelques articles fondamentaux ». La Mennais y démontre en effet qu'abandonnée l'autorité de la religion catholique, le système des points fondamentaux entraîne nécessairement ses partisans au déisme, puis à l'athéisme, en les livrant à toutes les fantaisies du sens propre.

Le second argument fait appel à la raison. Il consiste à montrer que, posée la vérité de la religion catholique, les preuves de sa nécessité méritent d'être examinées. Comme la religion catholique comprend une partie naturelle et une partie surnaturelle, l'examen portera successivement sur chacune de ces parties, dans chacune desquelles il faudra encore distinguer la morale, les dogmes et le culte.

Les apôtres de l'indifférence ne consentiront sans doute pas à étendre leur système jusqu'à la croyance et à la pratique des doctrines opposées aux bonnes mœurs. L'auteur pose successivement la question à trois points de vue : rela-

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, 5e éd., p. 157.
2. Inédit. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 19.
3. *Ibid.*, pp. 19-20.
4. *Ibid.*, p. 20.

tivement « au bonheur et à la perfection de l'homme[1] », puis « à l'ordre et à la prospérité des sociétés et des familles », enfin à Dieu, comme si l'on pouvait dire « que le Dieu de sainteté et de vérité est également honoré par l'erreur et la vérité, par le crime et par la vertu[2] », et il conclut à cet égard en montrant qu'on peut soutenir de pareilles doctrines en théorie, mais que le cœur du moins et que la pratique les démentent[3].

On a reconnu le plan de la seconde partie du premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, lorsque, pour combattre l'indifférence, l'abbé de La Mennais montrera « l'importance de la religion par rapport à l'homme[4] », son « importance par rapport à la société[5] », enfin son « importance par rapport à Dieu[6] ».

Les indifférents auront-ils davantage le droit de considérer les dogmes de la religion naturelle comme indifférents ? Et s'ils déclarent qu'il est nécessaire et qu'il suffit de bien vivre, ne pourrons-nous pas leur montrer que la connaissance et la croyance des dogmes supposés véritables est une condition de bonne vie ? Il faudra qu'ils en conviennent : il faudra qu'ils reconnaissent que les dogmes extravagants et funestes de l'athéisme ne sont pas favorables à une bonne vie au même titre que les dogmes de la religion naturelle : existence d'un Dieu créateur, législateur, rémunérateur et vengeur, immortalité de l'âme, vie future, responsabilité et sanction. Ces dogmes sont utiles à la gloire de Dieu : car il ne saurait être également honoré par le païen qui, défigurant sa divinité, adore des dieux infâmes, et par l'homme raisonnable qui croit en un seul Dieu[7] ; ils sont encore utiles au salut des hommes, à moins qu'on ne méconnaisse l'influence immense des lumières de l'esprit sur les opérations de la volonté : selon la solution de ces questions, la vérité ou la fausseté de ces dogmes, il est trop clair que notre vie doit prendre une route toute différente. Voyageurs exilés placés dans une vallée de larmes, comment négligerions-nous de

1. Inédit. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 21.
2. Inédit. *Ibid.*
3. *Ibid.*, pp. 22-23.
4. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX.
5. *Ibid.*, chap. X.
6. *Ibid.*, chap. XII.
7. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 23-26.

chercher, entre mille sentiers divers, celui qui conduit à notre céleste, à notre éternelle patrie[1] ?

En vain objecterait-on que la conscience et la société offrent assez de moyens humains pour nous faire pratiquer la morale. La raison, l'autorité, l'expérience montrent trop clairement combien ces moyens sont ruineux quand il s'agit de défendre la vertu chancelante contre les assauts des passions. Et quand même, par impossible, ces moyens humains paraîtraient suffire, ce ne serait qu'une apparence, car si Dieu est la fin de l'homme, il ne suffit pas d'agir bien par des vues criminelles, indifférentes ou humaines, il faut encore rapporter à Dieu nos actes par nos intentions[2].

Enfin les tolérants se retrancheront sur le culte et diront que Dieu est trop grand pour s'abaisser jusqu'à exiger les hommages des hommes. Comme si la pratique du culte n'était pas nécessaire à la conservation et à la propagation des dogmes et de la morale qu'on accorde être nécessaires à la bonne vie de l'honnête homme ! Comme s'il s'agissait, surtout, d'être honnête homme selon le monde, et non pas selon la religion, qui exige qu'on remplisse tous ses devoirs non seulement envers le prochain et envers soi-même, mais d'abord ses devoirs envers Dieu, les plus sacrés de tous, et qui composent le culte prescrit[3] !

S'il existe, comme on en convient, des relations naturelles entre Dieu et l'homme, n'est-il pas également naturel que Dieu agrée, qu'il exige les marques du respect et de l'amour qui lui sont dus ? Et si l'on démontre comme un dogme fondamental de la religion naturelle que Dieu a créé l'homme pour le connaître, l'aimer, le servir, et procurer ainsi la gloire de son créateur en s'élevant lui-même à la perfection et au bonheur, comment ne conviendrait-on pas que le culte soit le moyen indispensable pour procurer cette double fin, en sorte que la connaissance des dogmes et la pratique de la morale ne soient elles-mêmes que des parties du culte qui doivent être rapportées à Dieu comme à leur fin[4] ? Au reste, il suffirait d'en appeler à la conscience des apôtres de l'indifférence : ils ne croient pas de bonne foi, sans doute, qu'il soit indiffé-

1. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 26-28.
2. *Ibid.*, pp. 28-30.
3. *Ibid.*, pp. 30-31.
4. *Ibid.*, pp. 31-32.

rent à la gloire extérieure de Dieu d'être outragé par les négations de l'athée, ou de recevoir du croyant l'hommage de sa foi, de son espérance et de son amour. Ils ne croient pas qu'il soit indifférent à la pratique de la morale, à la prospérité de la société, à la perfection et au bonheur de l'homme [1] d'être athée, impie, païen ou religieux. Ignorent-ils que le culte fournit un moyen doux, facile et efficace de faire connaître et pratiquer les dogmes et la morale? et que le peuple ne peut avoir d'autre éducation sociale que celle qu'il reçoit de la religion [2]?

*
* *

Quoi que prétendent les tolérants absolus, les preuves de la religion catholique méritent donc d'être examinées si on l'envisage comme religion naturelle ; mais elles ne sont pas moins dignes de l'examen le plus attentif si on la considère comme religion surnaturelle. Ici, ce sont les tolérants mitigés qu'il s'agit d'atteindre, ceux qui, comme J.-J. Rousseau et ses disciples, armés de tout ce que l'éloquence a de plus spécieux, dissimulant sous une feinte modération la haine qui les anime, prétendent que la nécessité d'une religion en général ne prouve rien en faveur de telle ou telle religion positive. Ils les tolèrent donc toutes comme des institutions politiques dont le fondement et l'utilité sont dans le climat, le gouvernement, le génie, les mœurs des différents peuples. Toutes se valent pour procurer la gloire de Dieu, toutes sont indifférentes pour le salut. On peut donc en changer à son gré selon les circonstances pour se conformer à l'ordre public. Tout enfant doit être élevé dans la religion de son père, toute femme doit suivre celle de son mari. On sera catholique à Rome, calviniste à Genève, musulman à Constantinople [3].

Ce système est d'abord un prodige d'inconséquence dans ceux qui le prêchent lorsqu'on le compare à la conduite des tolérants. Car ce même Rousseau qui considérait comme une inexcusable présomption de professer une autre religion que celle où l'on est né, faisait tous ses efforts pour anéantir la

1. On remarquera ici encore cette distinction que La Mennais adoptera bientôt.
2. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 32-33.
3. *Ibid.*, p. 33.

religion chrétienne prescrite par les lois de l'Etat, et, pour comble d'injustice et de ridicule, se plaignait qu'on le poursuivît comme perturbateur du repos public à Paris et à Genève, lui qui voulait qu'on traitât de la sorte quiconque s'élève contre la religion consacrée par les lois du pays.

Peut-être dira-t-on qu'il faut tolérer toutes les religions à l'exception des religions intolérantes[1] ? Mais quelle religion est tolérante à l'égard des autres ? Au sens religieux du mot, l'intolérance est un dogme fondamental dans tous les siècles et dans tout l'univers. Faudra-t-il donc, nouvelle inconséquence, au nom de la tolérance, persécuter toutes les religions et toutes les sectes de l'univers ?

Mais ce système n'est pas seulement prodigieux d'inconséquence : il est encore un prodige d'absurdité et d'impiété dans l'hypothèse où la seule religion catholique est véritable[2].

Car, à se placer d'abord uniquement au point de vue naturel, on ne saurait nier que la religion catholique, sans être nécessaire, soit du moins extrêmement utile pour que l'homme vive de manière à procurer la gloire de Dieu et le salut de son âme. La raison ne nous dit-elle pas que nulle religion n'a des dogmes plus capables d'éloigner du vice et de faire aimer la vertu ? que nulle n'a une morale aussi pure, aussi parfaite que la morale évangélique ? ni un culte plus propre à nourrir la piété et à faire germer les vertus[3] ? Si nous consultons l'expérience, il nous suffira de comparer l'état de l'univers avant et après Jésus-Christ, l'état des sociétés chrétiennes avec l'état des sociétés juives, musulmanes, idolâtres, et de nous rappeler dans notre conscience même, l'admirable transformation accomplie par notre première communion, pour être obligés d'avouer les immenses et prodigieux bienfaits du christianisme[4]. Enfin les aveux des incrédules achèveront de nous convaincre : quels éloges magnifiques ne font-ils pas de la religion chrétienne ! Rousseau la proclame seule divine et véritable ; et les incrédules disent souvent qu'ils envient le sort des croyants[5].

Ainsi, comme il faut embrasser non seulement les moyens

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 35-37.
2. *Ibid.*, p. 37.
3. *Ibid.*, p. 38.
4. *Ibid.*, pp. 38-39.
5. *Ibid.*, p. 39.

indispensables, mais encore les moyens extrêmement utiles de parvenir à sa fin, et comme il n'est pas contestable que la religion catholique considérée d'une manière purement naturelle dans ses dogmes, sa morale et son culte, ne soit utile à la gloire de Dieu et au salut de l'homme, il est donc vrai que du point de vue même naturel il faut embrasser la religion catholique [1].

Mais la nécessité indispensable de la foi et de la pratique de la religion deviendra plus évidente encore si on la considère dans l'ordre surnaturel.

En effet, de ce point de vue, la religion catholique se montre à nous comme essentiellement surnaturelle dans son origine, sa fin et ses moyens. Dans son origine, elle est une institution divine établie et manifestée par une révélation accompagnée de miracles et de prophéties. Quant à sa fin, elle se propose de rétablir l'homme dans sa fin surnaturelle dont le péché l'a fait déchoir. Cette fin surnaturelle est la vision intuitive de Dieu dans le ciel, rendant l'homme parfait et heureux. Quant à ses moyens, ce sont des dogmes mystérieux et une loi d'une perfection très au-dessus des forces de l'homme. Des secours d'ordre surnaturel, grâces intérieures et extérieures méritées par la médiation du Fils et appliquées par le ministère et l'action du Saint-Esprit rendent l'homme capable de croire et de pratiquer [2].

Il est clair que si Dieu veut librement appeler et conduire l'homme à cette fin sublime et surnaturelle même après sa chute, cette fin devient alors aussi nécessaire et aussi indispensable que sa fin naturelle. Dès lors, comment les moyens pour y conduire l'homme seraient-ils arbitraires et indifférents ? ils sont au contraire aussi fondés sur l'essence même des choses que les moyens naturels : le mystère de la Sainte Trinité n'est pas moins fondé sur la nature de Dieu que le dogme de l'union de l'âme et du corps sur la nature de l'homme. Et par suite nous devons reconnaissance, adoration, amour au Fils et au Saint-Esprit après leur manifestation dans la rédemption, de la même manière et dans la même mesure que nous les devons à Dieu pour les bienfaits de la création et de sa providence. D'où suit que l'indifférent sur la

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 39.
2. *Ibid.*, pp. 40-41.

doctrine de la religion surnaturelle n'est pas moins coupable que l'indifférent sur la doctrine de la religion naturelle[1].

C'est là que, brusquement, est interrompu le premier mémoire inédit de l'abbé Teysseyre. Après avoir prouvé la nécessité indispensable de la religion catholique par l'autorité de l'Écriture et de la tradition d'une part, de l'autre par la raison, il restait encore à l'auteur, pour achever le développement du plan qu'il avait indiqué, à prouver cette nécessité par l'autorité du consentement de toutes les sectes de l'univers avant la naissance moderne du tolérantisme, et surtout à traiter le second point, en démontrant la facilité suffisante de la religion catholique supposée véritable pour procurer la gloire de Dieu et le salut des hommes. C'est là-dessus qu'il avait quitté la partie.

Du moins en avait-il dit assez pour prouver que le déisme, comme l'avait proclamé Bossuet, n'est au fond qu'un athéisme déguisé. Avec l'abbé Teysseyre il est déjà sensible que nous ne quitterons pas l'apologétique classique. Nous marchons sur le terrain solide, par les voies sûres et déjà frayées, que Saint-Sulpice a toujours préférées.

IV

Cette brusque interruption s'explique, nous semble-t-il, par des lacunes assez graves que le second Mémoire, intitulé : *Réfutation du système de la Tolérance et de l'Indifférence en matière de religion*[2], semble avoir pour but de combler. Et d'abord, à la différence du premier Mémoire, celui-ci replace la question dans la controverse sur la religion en montrant que toute cette controverse roule sur deux objets principaux : le premier, sur la vérité de la religion, contre les indifférents, pour les forcer à examiner ses preuves et à l'embrasser si elle est vraie; le second contre les sectaires qui prétendent l'avoir reconnue fausse après examen, afin de les convaincre de leur erreur. La question de l'indifférence en

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 42.

matière de religion se trouve donc être la question primordiale, celle qu'il faut traiter avant tout : il faut prouver d'abord contre les indifférents qu'ils sont obligés d'examiner et d'embrasser la religion catholique, en leur montrant que, si elle est véritable, il n'y a point de salut hors de la société de ceux qui la croient et la professent. Cette preuve une fois procurée, alors seulement on leur démontrera, ainsi qu'aux sectaires, que cette religion est véritable, c'est-à-dire met véritablement le salut à la portée de tous les hommes [1].

Il ne suffit pas, d'ailleurs, d'avoir posé la question ; il faut définir les termes. Cette définition n'avait été qu'à peine esquissée dans le premier mémoire, où la distinction de l'intolérance religieuse, de l'intolérance civile et de l'intolérance des particuliers contre les personnes avait été brièvement signalée. Ici, l'on insiste au contraire sur les différentes acceptions des mots indifférence et tolérance. On montre que l'indifférence est un état mitoyen de l'âme entre l'amour et la haine, le mépris et l'estime pour ce que l'on regarde comme inutile à la fin qu'on se propose. L'indifférence est donc dans les sentiments de l'âme, tandis que la tolérance est dans la conduite. On peut être tolérant sans être indifférent, mais on doit être tolérant à l'égard des choses qui n'éveillent que l'indifférence [2].

En effet, la tolérance est la conduite par laquelle on s'abstient de condamner et de combattre un moyen parce qu'il n'est pas absolument incompatible avec la fin qu'on se propose. Et comme il y a deux manières de considérer toute religion, l'une proprement religieuse, dans ses rapports avec la gloire de Dieu et le salut de l'homme ; l'autre purement politique, relativement à l'intérêt temporel de la société, on doit aussi distinguer deux sortes de tolérances en matière de religion, l'une politique, l'autre religieuse [3].

La tolérance religieuse consiste à s'abstenir de condamner ou de combattre aucune religion, en les regardant toutes comme étant à peu près également inutiles ou également utiles au salut de l'homme et à la gloire de Dieu.

L'intolérance religieuse consiste au contraire à soutenir que la seule religion véritable peut procurer la gloire de Dieu

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 42.
2. *Ibid.*, pp. 42-43.
3. *Ibid.*, p. 43.

et le salut des hommes. Elle exige donc que l'on condamne et réprime les autres religions, mais par des moyens purement spirituels, les seuls que la religion fournisse et autorise. Selon les catholiques, ce droit de juger et de réprimer les doctrines perverses appartient à l'autorité des pasteurs de l'Église. L'intolérance religieuse ainsi comprise n'exclut nullement, elle appelle au contraire plusieurs formes de la tolérance : d'abord celle de l'Église, qui, laissant à Dieu le soin de juger et de punir les consciences, ne condamne que les doctrines ; puis celle des simples fidèles qui doivent d'abord excuser et tolérer toutes les opinions que tolère l'Église ; et qui, d'autre part, doivent se bien garder de condamner les consciences puisque l'Église même laisse ce jugement à Dieu. Telle est la tolérance de support, qui se concilie parfaitement avec le zèle pour convertir, tandis que l'insouciance philosophique n'est qu'une indifférence barbare pour la vérité[1].

On voit immédiatement combien l'intolérance religieuse diffère de l'intolérance civile. La tolérance civile consiste en effet à s'abstenir de condamner et de réprimer aucune religion, toutes étant considérées comme également indifférentes, ou également utiles à l'intérêt temporel de l'Etat. L'intolérance civile, à l'inverse, considère certaines religions, ou même toutes les religions comme dangereuses pour l'État. En ce cas, les moyens de répression et de jugement sont temporels et politiques comme la société. Ils sont confiés au gouvernement et aux magistrats qui veillent au bien public. Et cette intolérance civile des erreurs conduit nécessairement à l'intolérance des personnes, puisque le gouvernement ne peut réprimer efficacement une secte dont la doctrine perverse est opposée à l'intérêt social, sans persécuter les particuliers qui la professent et la propagent.

Il est donc clair que l'intolérance civile est tout le contraire de l'intolérance religieuse, laquelle n'est pas incompatible avec la tolérance civile que prescrit en général une sage politique[2].

Reprenant alors la démonstration déjà présentée dans le précédent mémoire, on s'attache à prouver que la Tolérance religieuse est absurde dans l'hypothèse où la religion chré-

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 43-44.
2. *Ibid.*, pp. 44-45.

tienne est la véritable religion, en sorte qu'elle seule peut conduire au salut[1].

Le premier argument, simplement résumé dans le premier mémoire, est développé ici et appuyé de textes nombreux. Il ces tiré de la révélation dont le dépôt est renfermé dans l'Écriture et la Tradition. L'Écriture sainte enseigne clairement que hors de la véritable Église il n'y a pas de salut : l'Eglise n'est-elle pas appelée *unica sponsa*, *unum corpus*, *J.-C. regnum*, *domus Dei*, etc.? Les saints Pères, saint Augustin, saint Jérôme, saint Fulgence, n'ont-ils pas vu dans l'arche de Noé une image frappante de l'Église? Et tous les textes sur la nécessité du baptême ne viennent-ils pas confirmer cet enseignement? De tous ces textes il résulte non seulement qu'il n'y a point de salut hors de l'Eglise, mais encore que la véritable Eglise se compose uniquement de ceux qui croient à la véritable religion, et exclut de son sein tous les autres. Les textes qui prouvent cette seconde assertion sont si nombreux qu'il faut les classer en trois groupes :

1° Les allégories et les figures de l'Église ;

2° L'unité de la foi et du baptême ;

3° Les textes qui établissent l'existence d'une autorité infaillible pour diriger les hommes au salut : elle leur impose l'obligation de lui obéir, sous peine d'être comme des païens[2].

La Tradition n'est pas moins explicite à cet égard. L'autorité de la pratique et de la tradition universelle et perpétuelle de toutes les Églises, considérées d'une manière purement humaine et historique d'après les règles de la critique, est décisive à l'égard de la question présente ; car il s'agit d'un fait éclatant, populaire, de la plus grande importance, sur lequel la foi des fidèles a toujours dû être explicite et pratique, le fait de l'enseignement des apôtres sur les moyens indispensables du salut. Sur un pareil fait, les témoins n'ont pu être ni trompés, ni trompeurs, et rejeter cette autorité de la tradition, ce serait croire, par un excès d'orgueil et de témérité :

1° Que l'on entend mieux le symbole et l'Écriture sainte que tous les Pères, les Conciles et l'Église depuis mille six cents ans ;

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 45.
2. *Ibid.*, pp. 45-49.

2° Tous les pasteurs et tous les fidèles auraient mal entendu le symbole sur les trois articles de l'Église, de la Communion des saints, du baptême;

3° Tous les pasteurs et les conciles auraient tenu une conduite pleine de calomnie et d'erreur, en traitant calomnieusement et injustement les hérétiques et les schismatiques comme hors de l'Église et de la voie du salut;

4° Tous les hérétiques et schismatiques auraient été fous d'accepter cette doctrine qui les condamne;

5° Les aveux même de Jurieu sur la force du consentement commun viennent appuyer cette opinion [1].

Le second argument, l'argument de raison, est ici présenté d'une manière un peu différente de celle que le premier mémoire avait adoptée. Il consiste à montrer la fausseté du tolérantisme considéré dans ses principes et ses suites funestes. Mais il réduit tout le tolérantisme uniquement au système des points fondamentaux, puisqu'il commence par résumer ainsi le principe qui sert de base au tolérantisme: Il y a dans le christianisme un certain nombre de vérités fondamentales qui seules sont nécessaires pour procurer la gloire de Dieu et le salut de l'homme, et dont la foi au moins implicite est si nécessaire, qu'on ne peut les nier formellement sans être hors de l'Église et de la voie du salut, tandis qu'on peut combattre les autres vérités moins fondamentales, même de mauvaise foi, sans cesser d'appartenir à l'Église et de pouvoir parvenir au salut [2].

Or, on doit rejeter ce système, d'abord comme téméraire, faux et illusoire dans son principe considéré spéculativement. Car s'il était révélé, comme il serait de la plus grande importance pour maintenir la paix dans l'Église, il devrait être avant tout clairement exprimé dans la tradition et la pratique de toutes les Églises dans tous les siècles. Or, bien au contraire, il est inouï dans l'enseignement et la pratique de toutes les églises de l'univers pendant mille six cents ans; et même, il y est formellement contredit, puisque tout schisme formel et opiniâtre, et la plus légère hérésie ont toujours été regardés comme excluant de l'Église et du salut [3]. C'est donc un principe téméraire; mais, de plus, il est faux et illu-

1. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 50-51.
2. *Ibid.*, p. 53.
3. *Ibid.*, pp. 53-54.

soire, car il est si loin d'être clairement révélé dans l'Écriture qu'il est impossible aux adversaires de l'y montrer. Rien en effet n'est plus mystérieux ni plus controversé chez les savants, parmi les protestants, que cette théorie des articles fondamentaux; au point que ce système n'est pas moins énergiquement combattu par les protestants rigides que par les catholiques[1]. Mais le système des points fondamentaux, téméraire, faux et illusoire en spéculation, comme on vient de le constater, est encore impossible dans la pratique. Car il faudrait au moins des règles sûres pour discerner dans la pratique les articles fondamentaux de ceux qui ne le sont pas. Or, loin d'être claires, évidentes, à la portée de tous les fidèles, ces règles sont si obscures, si difficiles à déterminer, qu'elles sont une source intarissable de difficultés et de controverses. Et si Jurieu, qui avoue que la distinction de ces articles est une question épineuse et difficile à décider, prétend aussi que l'Écriture renferme des règles pour faire cette distinction, rien n'est plus aisé que de réfuter ces prétendues règles[2].

Enfin le système des points fondamentaux, téméraire, faux et illusoire en spéculation, impossible en pratique, est encore funeste dans ses résultats. Car il ne peut atteindre son but, qui est la réunion de toutes les sectes chrétiennes, et, bien au contraire, il tend à allumer un foyer de discordes dans l'Église, d'abord en lâchant la bride à la manie de faire secte, en anéantissant toute subordination et en établissant l'indépendantisme absolu; ensuite, en ouvrant la porte à toutes les erreurs, même les plus fondamentales, et en les rendant irrémédiables par la tolérance absolue non seulement des sociniens, mais des infidèles et des déistes. En sorte que ce système conduit non seulement au schisme universel, mais encore à une tolérance absolue de toutes les erreurs, et finalement à l'indifférence de religion; son principe étant que chacun est libre de chercher dans l'Écriture par son esprit particulier les vérités fondamentales[3].

L'expérience ne parle pas moins hautement que la raison contre le système des points fondamentaux : car lorsque les protestants rigides ont reproché à Jurieu qu'il défigurait

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 54-55.
2. *Ibid.*, pp. 55-56. Le texte renvoie ici aux « notes sur ce sujet ».
3. *Ibid.*, pp. 56-57.

l'Église, anéantissait le christianisme et conduisait par son système à la tolérance absolue, Jurieu leur a démontré que son système n'était que le développement du principe fondamental de la Réforme. Et, à leur tour, les tolérants absolus ont rétorqué contre Jurieu et les tolérants mitigés tous les arguments de ceux-ci contre la barbarie, l'injustice, l'absurdité de l'intolérance des catholiques. Ils ont montré que leur système était une conséquence nécessaire du système de la Réforme. C'est dans son sein qu'ils ont pris naissance, et ils sont parvenus à l'ensevelir presque totalement sous ses ruines [1].

Ces pages, brusquement interrompues elles aussi, n'en sont pas moins précieuses, parce qu'elles attestent une première élaboration, en vue de les adapter aux besoins de l'époque, des idées qui passeront dans l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion*. Il est facile de pressentir déjà tout ce que les chapitres dans lesquels sera discuté le système des points fondamentaux devront aux pages que nous venons de résumer. Combien aussi les distinctions par lesquelles s'ouvre ce Mémoire aideront Félicité de La Mennais à voir clairement le but à atteindre ! Rien, dans tous ces développements, qui n'appartienne à l'apologétique traditionnelle, et rien aussi qui ne doive intégralement passer dans l'ouvrage de l'abbé de La Mennais. Et c'est pourquoi les amis de la tradition, s'y reconnaissant tout entiers, feront un si chaleureux accueil au nouveau champion de l'Église. En continuant à préciser la dette de l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* envers le sulpicien Teysseyre, nous éviterons de tomber dans l'erreur qu'ils ont commise en méconnaissant l'apport personnel de Félicité de La Mennais dans son œuvre, et les inquiétants symptômes, qu'avertis comme nous le sommes, nous ne pourrons plus ignorer.

V

Le troisième Mémoire inédit qui porte pour titre : *Sur l'indifférence en matière de religion*, apparaît comme une

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 57.

synthèse des deux premiers. Mais à lui seul, il est aussi plus complet que les deux autres réunis. Après avoir, dans l'*Introduction*, posé les notions préliminaires sur l'histoire et la nature du système de l'Indifférence[1], l'abbé Teysseyre résume l'état de la question sur la tolérance, et les distinctions déjà formulées dans le second Mémoire entre les différentes sortes de tolérances. Il expose ensuite le plan de la preuve : nous le connaissons déjà, pour l'avoir vu proposé dans le second Mémoire; il consiste à attaquer l'Indifférence religieuse d'abord dans ses principes, puis dans ses effets, enfin dans les objections spécieuses qui lui servent de prétexte[2].

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 58. Cf. le premier Mémoire.

2. Afin de ne laisser aucun doute dans l'esprit du lecteur sur la nature des emprunts faits par l'abbé de La Mennais aux manuscrits inédits que nous étudions ici, il convient de rapprocher les deux textes :

Manuscrit inédit de l'abbé Teysseyre.	*Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, t. I.
Selon les adversaires le système de la Tolérance et de l'*Indifférence* est *le complément de la raison perfectionnée par la philosophie*. Nous leur montrerons combien l'indifférence religieuse est à la fois *insensée*, téméraire et criminelle.	*L'indifférence* en matière de religion, qu'on préconise comme *le dernier effort de la raison* et *le plus précieux bienfait de la philosophie* est aussi *absurde dans ses principes* que *funeste dans ses effets*. (T. I., *Introd.*, pp. 26-27.)
Selon les adversaires, rien n'est plus salutaire que cette indifférence dans ses effets, et nous leur montrerons au contraire que cette indifférence telle qu'ils la conçoivent est impossible dans la pratique et que leurs principes produisent *les effets les plus funestes*.	La conséquence de ce qui a été dit dans le chapitre précédent est que le système dont on y expose l'origine et *les effets* est *un système funeste :* je vais prouver de plus que c'est *un système absurde*. (T. I, chap. III, p. 66. — 1re éd., p. 51.)
Enfin, ils s'efforcent de suppléer à la faiblesse de leurs preuves par les objections les plus spécieuses contre l'intolérance religieuse qu'ils représentent comme *absurde et cruelle dans ses principes et funeste dans ses effets*, et nous vengerons la doctrine catholique de ces inculpations calomnieuses, etc... (Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice*, ms. Teysseyre, pp. 58-59.)	
En effet, celui-là tient une conduite insensée, etc., qui reste volontairement indifférent sur la vérité de la religion sans daigner même l'examiner. Tandis que les	Rien n'est plus *absurde* que l'indifférence, parce qu'... elle ne peut raisonnablement reposer que sur l'un de ces principes : que nous n'avons aucun intérêt à nous as-

D'abord l'Indifférence en matière de religion est insensée, téméraire et criminelle considérée dans les principes qui lui servent de fondement[1]. On le prouve en montrant d'abord la

plus fortes raisons et les plus graves autorités se réunissent comme autant de préjugés légitimes pour lui faire craindre : 1° que la religion ne soit le seul moyen indispensablement nécessaire à la gloire de Dieu et au salut de l'homme, dans l'hypothèse où elle est véritable ; 2° que la religion ne soit effectivement démontrée être croyable et praticable d'une manière à la portée de tout homme de bon sens qui l'examine avec bonne foi.

(Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice*, ms. Teysseyre, pp. 59-60.)

Tout homme sensé ne peut demeurer indifférent sans une folle et criminelle témérité que sur deux espèces de vérités :

Celles qui sont évidemment inutiles, et celles dont la solution est évidemment impossible.

(Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice*, ms. Teysseyre, p. 60.)

Or je prétends que la question de la vérité de la religion loin d'être évidemment inutile ou insoluble est au contraire la plus importante de toutes et l'une des plus faciles à résoudre.

(Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice*, ms. Teysseyre, p. 61.)

1. L'indifférence en matière de religion est insensée, téméraire et criminelle considérée dans les principes qui lui servent de fondement.

surer de la vérité de la Religion ou que posé cet intérêt il est impossible de découvrir la vérité qu'il nous importe de connaître. Or ces deux principes sont également faux, également absurdes, je le prouverai, et je montrerai de plus qu'il existe pour tous les hommes en général et pour chaque homme en particulier, un moyen sûr, aisé, infaillible, de se convaincre de la nécessité de la Religion et de découvrir la véritable.

(T. I, *Introd.*, p. 27. — 1re éd., pp. 56-57.)

On soutient que la religion vraie ou fausse est indifférente pour l'homme ; et nous prouverons que supposé l'existence d'une vraie Religion, cette Religion est pour l'homme considéré soit individuellement, soit en société avec ses semblables et avec Dieu, d'une importance infinie... On soutient que toutes les Religions sont en elles-mêmes indifférentes ; et nous prouverons... qu'il existe nécessairement une vraie Religion, c'est-à-dire une Religion d'une vérité et d'une bonté absolue, et qu'il n'en existe qu'une seule, d'où se déduit l'obligation de l'embrasser, supposé qu'il soit possible de la reconnaître.

On soutient que s'il existe une véritable Religion l'homme n'a aucun moyen de la distinguer des Religions fausses ; et nous prouverons que dans tous les temps, les hommes ont eu un moyen facile et sûr de reconnaître la véritable Religion ; d'où il résulte que l'indifférence n'est pas seulement un état déraisonnable, mais encore un état criminel.

(T. I, pp. 217-218.)

Le seul cas où l'homme sage pût demeurer indifférent sur la Religion serait celui où nous n'aurions

nécessité indispensable de l'examen des preuves de la vérité de la religion; ensuite la facilité suffisante de la croyance et de la pratique de la religion.

Le développement du premier argument invoque le consentement de l'univers, l'autorité de la religion chrétienne telle que l'ont professée l'Église catholique et les sectes pendant mille six cents ans ; enfin la raison[1]. Quelle autorité plus imposante que de voir toutes les religions, tous les peuples pendant tous les siècles, malgré la différence de préjugés, de circonstances, s'accorder pour condamner l'indifférence en matière de religion comme une témérité insensée et criminelle ! A cette autorité du consentement commun du genre

aucun intérêt de savoir si elle est vraie ou fausse, ou aucun moyen de nous en assurer.

(T. I, p. 215.)

Il signale : « la conduite pleine d'inconséquence et de folie de cette multitude d'indifférents par passion, qui ne veulent pas même entendre parler de religion, sans s'informer auparavant si elle est absolument nécessaire ou non, aveuglement brutal, endurcissement stupide contre lequel il faudrait plutôt faire briller la foudre et gronder le tonnerre des vengeances du Seigneur que proposer des arguments et des raisons »
(Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice*, ms. Teysseyre, p. 60.)

Je veux parler de ces faibles chrétiens qui, séduits par les plaisirs ou distraits par les affaires, ou subjugués peut-être par le vil respect humain, s'abandonnent au torrent du siècle, éloignent de leur pensée des vérités importunes, sans les révoquer en doute, et, dans leur funeste inconséquence, ne tiennent à la Religion que par une foi stérile et de languissants remords. Que dire à ces infortunés? Ils se condamnent eux-mêmes. Leur raison ne se refuse à aucun aveu. Ce n'est pas là qu'est le siège du mal. Ils n'ont pas besoin d'être convaincus, mais remués, mais justement effrayés sur le sort qui les attend. Il faudrait porter la terreur dans leur conscience assoupie, et la réveiller au bruit formidable des vengeances du Dieu dont ils fatiguent la patience et tourmentent la miséricorde.
(T. I, chap. I, p. 43. — 1re éd. pp. 20-21.)

Cf. aussi *Introd.*, p. 4 (1re éd., p. III), où l'auteur parle de « la brutale insouciance » des indifférents, et surtout le chap. VIII : *Réflexions sur la folie de ceux qui, ne raisonnant point, ne sont indifférents que par insouciance et paresse*, etc.

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 61-62.

humain[1], il faut ajouter en outre l'autorité de la religion chrétienne telle que l'ont professée l'Église catholique et toutes les sectes pendant mille six cents ans avant la naissance du tolérantisme. Cette autorité, surtout décisive contre les tolérants qui ont conservé quelques vestiges du christianisme, n'est pas moins victorieuse contre les autres tolérants puisque d'une part l'autorité de la religion chrétienne et de l'Église catholique sont manifestement les plus grandes et les plus imposantes de toutes ; et puisque, si la nécessité absolue de la religion catholique est un dogme fondamental de cette religion, elle ne peut être vraie sans que ce dogme ne le soit aussi[2]. Tels sont les arguments d'autorité.

Quant à l'argument de raison, il consiste à montrer que la véritable religion est nécessaire au salut de l'homme, en établissant que le système de l'indifférence des religions est incompatible avec la perfection et le bonheur de l'homme, et injurieux à la gloire de Dieu[3]. On le prouve pour la partie de la religion qu'on appelle religion naturelle, puis pour la partie qu'on appelle surnaturelle : il suffit d'établir d'abord que la morale, le dogme ni le culte ne sont en aucune manière indifférents au salut de l'homme dans la religion naturelle. Or, c'est ce qui peut se démontrer aisément. Car on ne soutiendra pas sans doute qu'il soit indifférent de pratiquer la morale qu'enseigne la religion naturelle ou la morale abominable, licencieuse, des païens et de certains philosophes qui nient la liberté et la différence essentielle entre le bien et le mal. Pareillement, l'indifférence ne saurait s'étendre aux dogmes absurdes et

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 62. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 68 : « Il n'existe aucun exemple d'une erreur ainsi adoptée universellement, et surtout d'une erreur qui froisse les passions. » — Cf. aussi *ibid.*, chap. VI, pp. 138-139 : « Partout, dans tous les temps, l'homme a eu l'idée de Dieu et lui a rendu un culte public ; partout, dans tous les temps, l'homme a reconnu la distinction essentielle du bien et du mal, etc. » — Cf. aussi *ibid.*, chap. VIII, p. 199.

2. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 63. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 167 : « Tous les Pères, tous les conciles, tous les chrétiens, soit catholiques, soit hérétiques, ont ignoré, jusqu'à la naissance de la Réforme, la distinction de dogmes fondamentaux et non fondamentaux ; ils ont cru qu'il n'y avait qu'une seule foi par laquelle on pût être sauvé, qu'une seule Église qui professât cette foi, excluant du salut toutes les sectes séparées de cette unique et véritable Église. Or, si une erreur de cette importance a pu régner universellement pendant seize siècles, si, pendant seize siècles personne n'a su ce que c'était que l'Église, etc... le christianisme est évidemment faux... »

3. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 64.

impurs du paganisme et de l'athéisme : les dogmes de la religion naturelle, existence d'un Dieu infiniment parfait, créateur et législateur du monde, âmes libres et spirituelles, vie future pour récompenser la vertu et punir le crime, ne sont pas des dogmes indifférents à la perfection et au bonheur de l'homme. Autant dire que l'homme pour parvenir à la perfection et au bonheur n'a pas besoin de connaître son origine, sa nature, les lois qui l'obligent et la fin où il doit tendre, et qu'il peut rester semblable à l'aveugle voyageur qui marche sans savoir d'où il vient, où il est, où il va[1]. On n'échapperait d'ailleurs pas à ces conséquences en alléguant les motifs purement humains et temporels qui peuvent faire pratiquer la morale indépendamment des dogmes religieux : car d'abord l'expérience et la raison montrent combien ces motifs sont inférieurs à ceux que propose la religion; puis, si tous ces motifs réunis sont souvent impuissants, que deviendrait le monde si l'on en retranchait tous ceux qui sont constamment les plus efficaces[2]? Enfin ces dogmes sont nécessaires au salut de l'homme parce qu'il ne lui suffit pas de faire des actions bonnes en elles-mêmes par des vues criminelles ou indifférentes : il faut encore qu'il les dirige par des intentions droites vers sa fin[3].

On ne saurait se retrancher sur le culte en le déclarant indifférent à la perfection et au bonheur des hommes. Car il s'agit précisément de savoir si la pratique du véritable culte n'est pas nécessaire à la bonne vie d'un honnête homme[4]. Or : 1° L'obligation d'honorer Dieu par un culte intérieur,

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 65-66. Voici des textes dont le rapprochement est instructif. D'abord, dans cette partie du manuscrit inédit de l'abbé Teysseyre : « Qu'importent au salut de l'homme de bien les dogmes de votre prétendue religion naturelle ?

« Ce qu'ils importent, dites-vous ? et c'est que sans le secours de ces dogmes il est impossible de bien vivre et d'être honnête homme. Ce qu'ils importent ? Ah ! souffrez que je vous le demande ici à vous-mêmes. Je vous cite *au tribunal de votre conscience*, etc... »

Écoutons maintenant l'abbé de La Mennais :

« Ici j'en appelle hardiment à l'expérience générale, j'en appelle *à la conscience même de l'indifférent*.. son indifférence pour les dogmes vient de son aversion pour les devoirs ; ... on ne peut séparer la règle de la foi de la règle des mœurs, il cherche l'indépendance des actions dans l'indépendance des pensées. » (*Essai sur l'Indifférence*, t. I, pp. 214-215.)

2. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 67.

3. *Ibid.*, pp. 67-68.

4. *Ibid.*, pp. 67-68. « Oserez-vous bien comparer l'influence du Carême

extérieur et public est une conséquence naturelle des relations que les dogmes nous apprennent exister entre Dieu, l'homme et la société ; 2° c'est un dogme fondamental de la religion naturelle que Dieu a créé l'homme pour le connaître, l'aimer et le servir, et parvenir ainsi à la perfection et au bonheur qu'il ne peut trouver qu'en Dieu seul, son principe et sa fin ; 3° d'où suit que la religion naturelle ne peut être véritable sans que le culte soit le moyen indispensable pour conduire l'homme à sa dernière fin. Et en effet, la raison et l'expérience des siècles montrent que le culte est le seul moyen également doux, facile et efficace de faire croire et pratiquer les dogmes et la morale reconnus indispensables à la perfection et au bonheur de l'homme et de la société [1].

*
* *

En prouvant la nécessité de la religion naturelle on a combattu les tolérants absolus ; il reste maintenant à réfuter le tolérantisme mitigé en montrant que l'indifférence pour les religions positives n'est pas moins condamnable que l'indifférence pour la religion naturelle. On ne saurait donc considérer les religions positives comme des institutions politiques qui peuvent avoir leur fondement et leur utilité dans le génie, les mœurs et les circonstances des différents peuples, mais dont aucune n'est tellement indispensable qu'on ne puisse se sauver dans les autres ; ni conclure avec J.-J. Rousseau et ses sectateurs qu'il faut que chacun conserve la religion de son pays [2]. Ce tolérantisme mitigé est en effet un prodige

et des Pâques à celle des orgies infernales célébrées en l'honneur de Bacchus, de Priape ou de Vénus ? »

Tout ce développement a été utilisé par l'abbé de La Mennais :

« Le sort t'a-t-il fait naître dans une contrée païenne ? Adore les Dieux de ton pays, sacrifie à Jupiter, à Mars, à Priape, à Vénus ; initie pieusement tes filles aux mystères de la bonne déesse, etc. » (*Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IV, pp. 92-93.)

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 68. Cf. *Essai sur l'Indifférence :* « L'ignorance sourira de mépris au seul nom de culte ; elle ne voit pas que c'est lui qui conserve les croyances et nourrit l'amour. » (T. I, chap. XIII, p. 399.)

2. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 69. En marge : « Vid. texte de J.-J. Rousseau, Duvoisin, I, p. 218. » Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. V, p. 87. Rapprochons les deux textes.

1° Texte inédit de l'abbé Teysseyre : « De nouveaux adversaires se lèvent.

d'inconséquence dans ceux qui le prêchent : car c'est une contradiction choquante que de voir Rousseau déclarer criminel d'abandonner la religion de son pays, et en même temps entasser les sophismes pour anéantir la religion de ses pères. Et, si l'on conçoit que l'Église catholique, qui se considère comme indispensable au salut, emploie tous les moyens compatibles avec la charité pour anéantir les erreurs et convertir les errants, comment justifier la conduite de ces sectaires incrédules ou hérétiques qui bouleversent l'univers en se révoltant contre la religion de leur pays pour réformer de prétendues erreurs qui, de leur aveu, ne sont pas fondamentales et incompatibles avec le salut [1] ?

Mais de plus ce tolérantisme mitigé est un prodige d'extravagance et d'impiété dans l'hypothèse où la religion catholique est seule véritable. Car, à ne la considérer que comme le développement de la religion naturelle, on prouverait aisément par la raison, l'expérience et l'aveu des adversaire, qu'elle est très utile dans ses dogmes, sa morale et son culte, pour procurer la perfection et le bonheur de l'homme. Or, ne

Nous convenons avec vous, disent-ils, de la nécessité indispensable de la religion naturelle... Mais nous pensons que toutes les religions positives qu'on a surajoutées à la religion naturelle sont des institutions utiles et salutaires surtout pour le peuple selon les temps, les lieux et les circonstances ; mais on peut honorer Dieu et se sauver dans toutes les religions, qui devraient toutes se tolérer réciproquement. J.-J. Rousseau et ses sectateurs en concluent qu'il faut que chacun conserve la religion de son pays, etc... »

2° L'abbé de La Mennais dans l'*Essai :* Rousseau soutient « que toutes les Religions sont indifférentes, c'est-à-dire également bonnes ou également vraies... ; laissons-le s'expliquer lui-même : « Je regarde toutes les « Religions particulières comme autant d'institutions salutaires, qui pres- « crivent, dans chaque pays, une manière uniforme d'honorer Dieu par un « culte public, et qui peuvent toutes avoir leur raison dans le climat, dans « le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une « préférable à l'autre. » (*C'est le texte cité par Duvoisin auquel renvoyait l'abbé Teysseyre.*)

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre,* p. 71. Il serait intéressant de rapprocher encore ce texte inédit de la page 71 du passage de l'*Essai*, t. I, chap. v, p. 105.

1° Texte inédit de l'abbé Teysseyre : « Le perpétuel sophisme plein d'ignorance et de mauvaise foi qui règne dans toutes ces objections, c'est de ne considérer dans la Religion que cette partie du culte extérieur nommé discipline qui consiste dans des usages et des cérémonies variables selon les circonstances, et d'insinuer par là que c'est en cela que consiste toute l'essence de la religion, etc... »

2° L'abbé de La Mennais, dans l'*Essai :* « Jean-Jacques il est vrai distingue le *cérémonial de la Religion* de la Religion même, etc... »

serait-il pas insensé de mépriser un moyen extrêmement utile de salut[1] ?

La nécessité de la religion chrétienne apparaît plus clairement encore si on la considère comme une religion surnaturelle dans son origine, dans sa fin et dans ses moyens. Surnaturelle dans son principe, c'est une institution divine, munie de toute l'autorité de Dieu qui l'a révélée[2]; surnaturelle dans sa fin et ses moyens, elle enseigne que l'homme ne peut atteindre sa fin, qui est la participation à la perfection et au bonheur de la divinité, que par la médiation du fils et le ministère de l'Esprit sanctificateur[3]. Les relations qui résultent de cet ordre surnaturel ne sont pas moins nécessaires que celles qui résultent de l'ordre naturel : comment serait-il indifférent de croire et de pratiquer des vérités que Dieu lui-même a révélées[4]?

Enfin, en troisième lieu, ce système conduit à la tolérance absolue de tous les crimes et de toutes les erreurs contraires à la religion naturelle. Car le principe du tolérantisme mitigé étant la tolérance de toutes les erreurs que notre raison nous montre n'être pas fondamentales ni incompatibles avec le salut, d'après ce principe il faut tolérer toutes les erreurs et tous les crimes les plus abominables de tous ceux qui prétendent agir par conviction et par principe[5]. Si l'on refuse de tomber dans ces absurdités, et si l'on veut se restreindre au système des points fondamentaux développé par Jurieu et Calixte et adopté avec enthousiasme par la Réforme, on verra, lorsqu'il s'agira de déterminer ces articles fondamentaux, les partisans de ce système se partager en une multitude innombrable d'opinions discordantes, en sorte que ce système conduit encore à la tolérance absolue[6].

1. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*. p. 71.
2. *Ibid.*, p. 72.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, pp. 72-73.
5. *Ibid.*, p. 73. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. v, pp. 117-121, où l'abbé de La Mennais montre que Rousseau ne peut défendre contre l'athée même l'existence de Dieu ; et pp. 132-134 où il montre que le déisme détruit la morale et justifie les crimes les plus abominables. polygamie, libertinage, adultère, inceste, etc.
6. Arch. de Saint-Sulpice. *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 74-75. Cf. sur cette question des points fondamentaux : *Essai sur l'Indifférence*, t. I. chap. vi, p. 140 : *ibid.*, p. 153 ; *ibid.*, pp. 161 et 163, et tout le chap. vii. En marge, l'abbé Teysseyre avait noté : « Ces systèmes qui firent tant de fracas à

*
* *

Il est donc prouvé que la seule véritable religion est nécessaire au salut de l'homme. On montrera que seule aussi elle peut procurer la gloire extérieure de Dieu, en sorte que les fausses religions, et à plus forte raison l'indifférence religieuse, sont injurieuses à Dieu[1]. Car si la religion est véritable, on en doit conclure que Dieu place sa gloire accidentelle et extérieure dans le salut de ses créatures raisonnables, et dans l'hommage qu'elles lui font de leur perfection et de leur bonheur[2]. On ne saurait objecter que Dieu est trop grand pour s'abaisser jusqu'à être honoré par les hommages des hommes[3]; ni dire que les religions sont des institutions variables, indifférentes. Ce serait dire que la nature de Dieu, ses préceptes doivent changer suivant les temps, les lieux, le génie et les mœurs des peuples. Que si l'on en vient au fond de l'objection, on devra reconnaître que Dieu est trop grand pour ne pas exiger ce qui est conforme à l'ordre[4], pour voir du même œil la vérité et l'erreur, et pour être également honoré par le crime et par la vertu[5]. Quoi de plus injurieux à Dieu, posé la

leur naissaace, sont tombés dans le mépris et l'oubli, s'engloutissant dans l'abîme de la Tolérance et de l'Indifférence absolues comme l'avait prédit le grand Bossuet. »— Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VI, p. 140 : « Comme ce système est devenu la base de la théologie protestante, je ferai voir que la Réforme y a été nécessairement amenée par ses principes ; d'où l'on conclura qu'elle devait aboutir nécessairement, selon la prédiction de Bossuet, à l'indifférence absolue des Religions. »

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Intr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 75. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. XVII (2e partie, chap. V), p. 373 (1re éd., p. 473) : « Supposé qu'il existe une religion véritable, je veux montrer combien le mépris de ses dogmes et la violation de ses préceptes est injurieux à Dieu et criminelle dans l'homme. »

2. Arch. de Saint-Sulpice, *Intr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 75. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, pp. 374-375. Lorsque Dieu « résolut de créer, ne devant rien qu'à lui, puisqu'il n'existait que lui, il ne put se proposer qu'une fin relative à lui-même, c'est-à-dire, sa gloire, ou la manifestation de ses perfections infinies... Or, manifester ses perfections, c'était manifester son être, en produire au dehors une vivante image, etc. »

3. Cf. *Essai*, etc., t. I, p. 377 : « qu'importent à l'Éternel les stériles hommages ou les folles insultes d'un être d'un jour ?... Dieu, n'en doutez pas, est trop grand pour s'abaisser jusqu'à l'homme, et l'homme est trop petit pour s'élever jusqu'à Dieu », etc...

4. Cf. *Ibid.* : « Dieu est trop sage pour avoir établi aucun ordre parmi ses créatures intelligentes, pour leur avoir prescrit des lois, pour exiger qu'elles les observent ! » etc.

5. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 75. Cf. *Essai*

vérité d'une religion révélée, que de croire et de pratiquer sur la morale, les dogmes et le culte, tous les systèmes absurdes et extravagants qu'il plaira à quelque cerveau malade d'inventer, aux législateurs de prescrire, aux peuples de professer [1]?

Peut-être dira-t-on avec les déistes que toutes les religions positives sont à peu près indifférentes pour honorer Dieu, et que seule la religion naturelle est nécessaire. Mais, si Jésus-Christ est Dieu, il ne saurait voir avec la même complaisance le Juif qui le crucifie, le Mahométan qui le soumet au grand Prophète, le philosophe impie qui l'insulte et le chrétien qui l'adore [2].

Enfin, si l'on se retranche à dire avec les réformés que du moins la croyance et la pratique des articles non fondamentaux ne sont pas nécessaires à la gloire de Dieu [3]; on répondra d'abord que cette distinction d'articles fondamentaux est chimérique ; ensuite qu'on ne peut refuser sa foi d'une manière coupable et opiniâtre à la moindre des vérités toujours utiles que Dieu a révélées, sans se révolter contre son autorité [4] ; enfin que, selon les adversaires, l'autorité infaillible des pasteurs de l'Église et la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ne sont pas des articles fondamentaux. Or, si Jésus-Christ est réellement le Fils de Dieu mort pour nous sauver sur la croix, présent dans l'Eucharistie pour y être adoré, comment verrait-il du même œil ceux qui reconnaissent ces vérités et ceux qui les nient ?

Il suffit d'imaginer la profession de foi d'un des sectateurs de l'indifférentisme pour en faire sentir toute l'extravagance.

sur l'Indifférence, t. I, chap. XII, p. 377 : « En te donnant l'être, il t'a dit : Je te crée pour m'adorer ou pour m'outrager, comme il te plaira, pour m'aimer ou pour me haïr, selon tes caprices ; la vérité, l'erreur, le bien, le mal, tout en toi m'est indifférent. »

1. Arch. de Saint Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 75-76.

2. *Ibid.*, p. 77. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IV, p. 87, et chap. V, pp. 105-106.

3. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 78.

4. Arch. de Saint-Sulpice, *Intr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 78. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, pp. 168-169 : « Mais voici une chose étrange : Dieu révélera aux hommes des vérités nécessaires à l'homme, et les hommes ne seront pas obligés de croire Dieu, et ils resteront maîtres de rejeter les vérités que Dieu leur révèle ! Alors à quoi bon une révélation ? Mieux valait que Dieu gardât le silence, si l'on est libre de le démentir, de réformer ses enseignements, de lui dire : Nous te connaissons mieux que tu ne te connais toi-même, etc... »

Que Jésus-Christ soit Dieu, dirait-il, ou un scélérat, ou un homme sage, qu'il soit présent ou non dans l'Eucharistie, que l'Église romaine soit infaillible ou l'infâme prostituée de Babylone, qu'il y ait un enfer éternel ou qu'il n'y en ait point, peu m'importe, je croirai là-dessus tout ce qu'il me plaira.

On voit qu'une pareille profession de foi est une dérision sacrilège[1]. Mais on peut aller plus loin. Le vrai sens de la Révélation serait celui-ci : « Il est vrai que le Verbe s'est fait chair, qu'il est mort pour le salut du monde, cependant si ce mystère est trop au-dessus de votre faible raison, il vous est libre de penser que Jésus-Christ n'était que le fils d'un charpentier ou même un scélérat mis à mort parce qu'il s'arrogeait le titre de Messie. Il est vrai que l'Évangile est un livre divin et sublime qui contient la règle de vos actions, mais si ses préceptes vous paraissent trop durs, vous pouvez les regarder comme des fables et vous livrer sans crainte aux passions de votre cœur. Il est vrai qu'il y a une autre vie où ma justice accablera le coupable et le punira dans le feu de l'enfer pendant toute l'éternité, cependant si cela vous fait peur, point de contrainte, croyez-en tout ce qu'il vous plaira[2]. »

Au lieu de ce langage absurde et impie, l'Église catholique dit au contraire :

Il n'y a qu'une seule religion, vraie, pure, sublime, qui puisse glorifier Dieu et sauver l'homme. Tous sont obligés de la chercher, de la croire et de la pratiquer selon la mesure de grâces qui leur est offerte par la Providence ; et elle se charge d'y faire parvenir au moins à l'article de la mort[3] tous ceux qui la cherchent de bonne foi.

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 78-79. Il ajoute : « plus impie et plus absurde encore que le plus exécrable athéisme. » — Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 169 : « Je soutiens qu'il est infiniment plus absurde de prétendre qu'il soit permis de nier une partie seulement de la révélation que la révélation tout entière ; ou, en d'autres termes, que le système des points fondamentaux est plus déraisonnable, plus inconséquent, plus injurieux à la Divinité et plus désespérant pour l'homme que le déisme, etc... »

2. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 79.

3. *Ibid.*, pp. 79-80. « Au moins à l'article de la mort. » Pour le développement de ce point, cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX (2e partie, chap. II), pp. 238-239 : « Cependant, il faut le dire à la gloire de la foi, il est peu d'incrédulités que la mort n'ébranle, etc... »

Reste à montrer que la religion catholique est à la portée de tous les hommes[1]. On le prouve d'abord pour les premières notions de cette partie du christianisme qu'on nomme religion naturelle : existence d'un Dieu créateur, maître de l'univers, législateur, rémunérateur et vengeur, voilà de ces vérités qui persuadent tout homme de bonne foi qui a le sens commun ; du reste elles ont aussi pour elles l'autorité du consentement perpétuel de tous les peuples de l'univers[2].

On accordera qu'il serait téméraire et insensé de rester indifférent sur la religion naturelle. Mais toutes les religions positives et surtout la religion catholique sont absurdes, dira-t-on, remplies de mystères incompréhensibles et de mensonges. Du moins leurs prétendues preuves sont si obscures qu'elles sont hors de la portée du sens commun. Il vaut donc mieux les laisser pour ce qu'elles sont, rester indifférent à la vérité du christianisme et de l'Église catholique, et s'attacher à la seule religion naturelle[3].

On répondra : l'Église catholique soutient que ses preuves sont tout aussi suffisamment à la portée de tous les hommes que celles de la religion naturelle. Il suffit de distinguer trois classes d'hommes : 1° Ceux qui ne peuvent absolument pas connaître aucune religion. Les catholiques comme leurs adversaires admettent que pour ceux-là, Dieu supplée par des moyens extraordinaires et intérieurs à l'insuffisance des moyens ordinaires. 2° Ceux qui sont capables de saisir quelques principes évidents, quelques faits incontestables et quelques vérités de sens commun. A ceux-là l'Église catholique prétend offrir une multitude de preuves invincibles et aussi faciles à saisir que celles des premières vérités de la religion naturelle ou des principaux faits de la vie d'Alexandre et de César dont personne ne doute. 3° Ceux qui, trop simples pour saisir les moindres raisonnements, ne peuvent être instruits que par la voie d'autorité dont ils sentent invinciblement le besoin d'après

1. Arch. de Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, , p. 80. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VIII (2e partie, chap. I) p. 218 : « On soutient que s'il existe une véritable Religion, l'homme n'a aucun moyen de la discerner des Religions fausses, et nous prouverons que, dans tous les temps, les hommes ont eu un moyen facile et sûr de reconnaître la véritable Religion : d'où il résulte que l'Indifférence n'est pas seulement un état déraisonnable, mais encore un état criminel. »

2. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*,, pp. 81-82.

3. *Ibid.*

leur propre faiblesse, et la sûreté d'après la bonté de Dieu. Or, de l'aveu de tous, l'autorité de Jésus-Christ et de l'Eglise catholique sont visiblement au-dessus de toutes les autres autorités religieuses, en sorte que l'on convient généralement qu'à ne considérer que l'autorité visible, l'Église catholique doit l'emporter sur toutes les sectes. Donc, si la religion catholique est véritable, elle est à la portée de l'universalité morale des hommes[1].

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 82-83. L'abbé Teysseyre indique, en marge, des motifs de développement que nous retrouvons dans l'*Essai :* « Il me serait facile de montrer que la vérité de la religion est encore plus à la portée de tous les hommes auxquels on la propose suffisamment, que la plupart des sciences nécessaires à la vie civile. » Cf. *Essai*, t. I, chap. IV, p. 99 : « Étudiez les preuves du christianisme avec le même soin, avec la même bonne foi que vous étudieriez une science humaine, etc... »

Signalons aussi ce passage : « Refuser d'écouter la religion, c'est la condamner sans l'entendre, etc... Comparaison d'un juge inique. » (Ms. Teysseyre, p. 83). Cf. *Essai*, t. I, p. 24 : « *Qu'est-ce que la vérité ?* demande le juge distrait et stupide ; et, sans attendre la réponse, *il sort*, déclare qu'*il ne trouve rien de condamnable dans l'accusé*, et le livre avec indifférence à la multitude pour en faire son jouet et bientôt sa victime. »

Autre rapprochement textuel : « Je ne vous dis pas encore de les croire (les preuves du christianisme), mais d'examiner, etc. » (Ms. Teysseyre, p. 86.) Cf. *Essai*, t. I, *Introd.*, p. 81 : « Je ne leur dis point : croyez : mais : examinez. » (1re éd., p. 51.)

Plus loin, l'abbé Teysseyre écrit : « Seule elle (la religion) est à la portée même des enfants qui la saisissent ordinairement avec une merveilleuse rapidité lorsqu'ils sont de bonne volonté. » (Ms. Teysseyre, p. 87). Cf. *Essai*, t. I, chap. IX, p. 250 : « La foi... prêtant une force infinie à la raison même de l'enfant... le décide irrévocablement sur toutes les grandes questions qui font tourner la tête aux philosophes. »

Voici quelques notes qui ont eu leur plein effet dans l'*Essai*. L'abbé Teysseyre écrit : « Il faut ici développer la folie téméraire et criminelle des indifférents d'après Régnier, 2, p. 397. » Véritable faiblesse d'esprit, fureur, folie. » (Ms. Teysseyre, p. 87). On trouve ce développement dans l'*Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 202 (1re éd., p. 233) : « En effet, ce défaut absolu de prévoyance, cette tranquillité stupide avec tant de motifs de s'inquiéter, cet aveugle élan dont on se précipite dans un avenir inconnu et sans bornes, ne sont-ils pas évidemment la marque d'*un esprit aliéné* que la fièvre transporte, ou que domine un brutal instinct ? »

Teysseyre ajoute : « Il cite Pascal. 399 ». (Ms. Teysseyre, p. 87). Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, pp. 203-209, cette citation de Pascal.

Immédiatement après, l'abbé Teysseyre écrit : « Comparaison de l'homme dans un cachot, p. 402. » (Ms. Teysseyre, p. 87). Cf. *Essai sur l'Indifférence*, etc., t. I, p. 207. Il s'agit du passage fameux de Pascal : « Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, etc. »

Teysseyre : « Encore si leur indifférence anéantissoit ces vérités, mais... » (Ms. Teysseyre, p. 87). Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 214 : « Si l'on pouvait éviter l'enfer en n'y pensant pas, je verrais un motif à cette prodigieuse insouciance. »

Teysseyre : « Comparaison avec la conduite des indifférents dans les

*
* *

L'indifférence en matière de religion, fausse et absurde dans ses principes, est, de plus, funeste dans ses effets [1].

Elle est funeste à la société, à la vertu et au bonheur des hommes, ainsi qu'à la gloire de Dieu [2]. Car elle est impossible et illusoire dans la pratique comme étant opposée à la nature de l'homme. La raison le prouve : la neutralité volontaire, l'équilibre moral qui constitue l'indifférence religieuse, est impossible à l'homme. « L'homme se porte de tout le poids de sa nature vers la connaissance de la vérité comme à la vue de la lumière. L'esprit a besoin de croire comme le cœur a besoin d'aimer; le doute et l'incertitude sont pour lui des états violents d'angoisse et d'anxiété. C'est le fardeau, le supplice d'une âme raisonnable. Tous, depuis le laboureur jusqu'au philosophe consacrent leur vie, souvent sans y penser, à la recherche de la vérité.

Voyez la scène du monde : personne n'est indifférent sur la vérité : disputes littéraires, controverses philosophiques, querelles domestiques roulent sur des vérités dont on n'est pas d'accord. On n'est pas même indifférent sur les vérités les plus frivoles : Rome a été divisée sur le mérite d'un gladiateur ; au siècle de Louis XIV l'Europe a pris parti entre deux musiciens ; de nos jours, tout Paris est divisé d'une actrice ou d'une pièce nouvelle; en un mot on ne sera presque indifférent sur aucune vérité ; comment le serait-on sur la vérité religieuse [3] ? »

L'expérience vient ici confirmer la raison. Nulle part on ne trouve un peuple indifférent sur la religion, dont le symbole arrêté ne condamne pas tous les symboles contraires. Tou-

autres affaires, p. 407. (Ms. Teysseyre, p. 87). Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 201 : « Si Dieu existe ou non, si à cette courte vie, etc... » (1re éd., p. 232).

Teysseyre : « Montrer combien cela outrage Dieu, p. 429 » (Ms. Teysseyre, p. 87). Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 214 : « Or, qu'est-ce que tout cela sinon la haine de la vérité, et par conséquent la haine de Dieu, vérité suprême? Y a-t-il lieu de s'étonner qu'il rejette ceux qui le haïssent ? et à quel autre sort ces infortunés doivent-ils s'attendre? »

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 87-88.

2. *Ibid.*, p. 88.

3. *Ibid.*, pp. 89-90. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. I, pp. 37-38 : « Pour que l'homme fût indifférent sur ce qu'il connaît, etc... »

jours le peuple croit et croira quelque chose. On aime mieux croire des riens que de ne rien croire[1].

De plus, comme le système de l'indifférence religieuse tend à multiplier à l'infini les erreurs dans la spéculation, et, d'autre part, ne peut empêcher que, dans la pratique, on ne méprise, on ne condamne, on ne haïsse les opinions contraires, loin d'introduire la paix entre les diverses sociétés religieuses, il ouvre au contraire la porte à une multitude infinie de dissensions, et à toutes les fureurs de l'intolérance la plus fanatique contre les personnes[2]. Quelquefois une autre conséquence plus fâcheuse encore se produit : plongés dans la matière, engourdis dans une léthargie mortelle et une insensibilité stupide, les hommes mènent une vie trop animale pour s'occuper de la religion, et passent leur vie dans un athéisme pratique. C'est le second effet funeste de l'indifférence religieuse[3].

La raison montre d'abord que l'indifférentisme établit chez la plupart des hommes un athéisme pratique et déguisé. On ne veut pas croire et professer la vérité exclusive d'une religion, car ce serait s'engager à la pratiquer, ce qui serait trop dur et trop pénible. D'autre part, être franchement athée c'est se précipiter dans un abîme d'absurdités où la raison se perd; c'est un désespoir qui fait horreur aux âmes honnêtes. — Pour éviter ces inconvénients, les indifférents prennent de l'athéisme tout ce qu'il a de commode, ils se font une religion à leur gré dont ils croient et pratiquent ce qu'ils veulent. Ils en repoussent seulement les dehors absurdes et horribles qui révoltent et font peur. Or l'athéisme ne nuit pas à la société en tant que spéculatif, mais en tant que réduit en pratique. D'où suit que l'indifférentisme religieux produit tous les effets de l'athéisme[4].

L'expérience vient ici encore confirmer la raison. Les peuples anciens n'ont été formidables à leurs ennemis, ils n'ont joui de quelques vertus politiques et morales qu'autant qu'ils ont

1. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 90-91.
2. *Ibid.*, pp. 90-91. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 42 (1re éd., p. 19) : « Ainsi la Religion n'est point indifférente aux écrivains qui l'attaquent, à ces ardens zélateurs des doctrines désolantes, toujours empressés de saisir l'occasion de la calomnie, de la rendre odieuse et méprisable, en la représentant comme un assemblage de sottises nuisibles et comme un fléau du genre humain... »
3. Arch. de Saint-Sulpice, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, p. 93.
4. *Ibid.*, pp. 93-94.

été profondément religieux[1]. — Dans les temps modernes, il est facile d'opposer les effets du christianisme dans les siècles où il a été cru et pratiqué, à ceux de l'indifférence et de l'impiété. Pourquoi les cantons suisses catholiques et l'Espagne ont-il montré tant d'énergie pour résister à toutes les forces de la France, tandis qu'une campagne de trois mois a suffi pour subjuguer la Prusse et l'Allemagne? C'est que les premiers étaient essentiellement religieux, tandis que les derniers étaient abâtardis par l'indifférentisme et la philosophie[2].

Le manuscrit de l'abbé Teysseyre s'arrête sur ces lignes. Nous avons tout lieu d'estimer l'épreuve suffisante.

*
* *

L'étude de ces manuscrits établit, croyons-nous, d'une manière indiscutable, l'influence de l'abbé Teysseyre sur la conception du premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*. Elle permet aussi de déterminer sur quels points précis cette influence a pu s'exercer davantage : l'indifférence considérée comme la dernière des persécutions dans le plan divin, ce qu'il y a d'original et de nouveau dans l'attitude des modernes indifférents qui, pour la première fois, font reposer leurs prétentions sur des principes ; comment ces principes sont issus de la Réforme et de la Philosophie moderne qui en dérive ; le plan même de la réfutation esquissée, et qui consiste à attaquer l'indifférence religieuse ainsi caractérisée, dans ses bases théoriques, puis dans ses conséquences pratiques, enfin dans les prétextes dont elle veut se couvrir ; la folie hautement signalée de l'indifférence systématique, puisque la religion ne

1. Inédit. Arch. de Saint-Sulpice, p. 95. Cf. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, pp. 47 et 50 : « L'empire, privé de l'appui qu'il empruntait de la Religion, chancela tout à coup, etc. »

2. *Ibid.*, *Instr. dogm. de M. Teysseyre*, pp. 95-96. La religion, dira dans l'*Essai sur l'Indifférence* l'abbé de La Mennais, utilisant ce passage ; la religion était dans les nations comme ressort : « Ce qui s'est passé de nos jours en Espagne rend ceci bien sensible. On n'oubliera de longtemps ce cri généreux inspiré par le Christianisme à tout un peuple : *Mourons pour la cause juste !* Et les nobles efforts de ce peuple croyant pour maintenir son indépendance, efforts que le succès a couronnés, et devait nécessairement couronner, sont plus remarquables encore par le contraste de la faiblesse, on pourrait dire de la lâcheté de quelques autres nations ! » (*Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. II, p. 63.)

saurait être indifférente ni à l'homme, ni à la société, ni à Dieu ; la démonstration que l'indifférence par rapport à la religion non seulement naturelle, mais révélée, conduit progressivement celui qui s'y abandonne jusqu'à l'athéisme ; la réfutation de Rousseau qui, pour avoir fait bon marché du dogme et du culte, doit sacrifier jusqu'à la morale ; la critique victorieuse, au moins esquissée du système des points fondamentaux, autant de pierres d'attente posées par l'abbé Teysseyre, autant de jalons précieux pour l'œuvre future et rêvée qu'un autre réalisera.

Mais, encore une fois, il n'est rien dans ces matériaux à quoi la tradition de l'Église ne puisse souscrire sans réserve : point de nouveauté, point de hardiesse ni de forme ni de pensée dans l'argumentation d'un Teysseyre. Et déjà nous pouvons pressentir que le principal intérêt de l'enquête que nous conduisons ici sur le premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, sera de découvrir dans cette œuvre retentissante, l'amalgame précieux, mais inquiétant déjà, de l'esprit nouveau à cet esprit ancien dont nous nous efforçons de résumer et de condenser à présent les tendances.

Car, en même temps qu'il animera de son éloquence ardente et passionnée, une argumentation trop pesante, l'abbé de La Mennais s'orientera déjà dans les voies nouvelles et hardies où l'égarera son audace. Sachant maintenant à quelles sources il a puisé, ce qu'il doit au passé, notre tâche est bien simplifiée qui consiste à séparer, dans l'œuvre que nous abordons enfin, la tradition des nouveautés.

CHAPITRE III

LE PREMIER VOLUME DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE EN MATIÈRE DE RELIGION » (1817) LA CRITIQUE

I. Spiritualisme, ordre et liberté. — II. Saint-Sulpice et Jean-Jacques Rousseau : les premiers indices du conflit. — III. La passe d'armes avec Rousseau. — IV. La polémique contre la Réforme. — V. La conversion vers Rousseau par Bonald.

L'étude qui précède résout, je pense, une question grave : il ne semble guère douteux que l'idée même de l'*Essai sur l'Indifférence*, ait été suggérée par l'abbé Teysseyre à celui qu'elle devait illustrer. On ne doit donc pas considérer l'*Essai sur l'Indifférence* comme une simple transformation de *l'Esprit du Christianisme ;* l'abbé de La Mennais, en l'entreprenant, renonce à son premier projet. Si l'on envisage maintenant en eux-mêmes les matériaux sur lesquels a travaillé le jeune écrivain, on constatera, en étudiant le premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, qu'ils ont fourni le cadre, sans doute, et dans une certaine mesure la matière de son travail ; mais on mesurera mieux aussi, je pense, l'abondance et la qualité des apports personnels de notre auteur, et la force du génie qui les assembla.

Ce sujet de l'*Indifférence en matière de religion* convenait admirablement à sa formation antérieure, dont nous avons suivi les phases, comme à son tempérament. Il allait trouver l'occasion de réunir en une forte synthèse les souvenirs encore vivants de cette première conversion qui, aidée de

Nicole et de Pascal, l'avait reconquis sur Rousseau à la foi ; il allait pouvoir mettre en œuvre tout ce qu'il avait dû à Bossuet et à Bonald lorsque, revenu de Paris en 1806, il les avait si passionnément étudiés ; il allait pouvoir satisfaire sa vieille rancune contre les *philosophes*, et son désir de hâter la réunion des Églises en obligeant les protestants à choisir, pensait-il, entre le catholicisme ou l'athéisme ; et cela, en traitant une matière pour laquelle l'opinion publique, préparée par les conférences de l'abbé Frayssinous et par de nombreux écrits, depuis plus de dix ans était mûre. Sa vie passée d'ailleurs allait se développer devant lui ; il n'allait rien écrire qu'il n'eût vécu ; il n'allait rien dire, dont il n'eût éprouvé la souffrance ou la joie dans ses fibres les plus secrètes. S'il condamne le matérialisme philosophique et l'abjection des sens, c'est qu'avant son retour à l'Église, il en avait, disciple de Rousseau, partagé le dégoût avec lui ; s'il combat ardemment Rousseau, c'est que, quinze ans plus tôt, il s'est douloureusement arraché de ses prises, et, peut-être aussi, qu'il éprouve toujours sa présence inquiète en son cœur ; s'il doit à Pascal une partie, non la moins émouvante, de son livre, c'est que la pensée de Pascal est, depuis longtemps déjà, l'une des forces de son âme chrétienne ; s'il doit à Bonald tout le chapitre sur l'importance de la religion par rapport à la société, c'est qu'il s'est appuyé sur Bonald pour se défendre tant de fois contre les assauts du doute. Mais surtout, si d'une ardente passion il poursuit et flétrit l'indifférence, c'est, ne l'oublions pas, qu'elle est, à certains moments de dépression nerveuse qui font son tourment, le mal secret, le mal incurable de sa sensibilité lassée. Cet ardent champion des croyances n'est toujours à l'avant-garde de ce qu'il croit que poussé par la crainte du délaissement, sa grande, son inguérissable misère.

I

Quoique la division en deux parties soit postérieure aux premières éditions du premier volume de l'*Essai* (elle n'apparaît qu'en 1825, dans la 8e édition), elle exprime de la manière la plus évidente le plan essentiel de l'ouvrage. Après

avoir réfuté dans une première partie, les différents systèmes d'indifférence, en montrant que tous de proche en proche vont se perdre dans l'athéisme, l'abbé de La Mennais établit, dans la seconde partie, l'importance de la religion par rapport à l'homme, par rapport à la société, enfin par rapport à Dieu. Les premiers chapitres montrent donc que tous les systèmes d'indifférence dogmatique se réduisent à l'indifférence absolue en matière de religion : ils groupent et définissent les adversaires contre lesquels est dirigé tout l'ouvrage ; et, quant aux derniers chapitres, ils font sentir l'intérêt majeur que nous avons à nous assurer de la vérité de la Religion. Etablir l'existence d'un moyen sûr, aisé, infaillible de découvrir la véritable religion, montrer, en appliquant ce moyen, que le christianisme d'abord, puis, dans le christianisme, le catholicisme, est la véritable religion révélée de Dieu, tel devait être l'objet du second volume, à l'époque où l'abbé de La Mennais écrivait le premier. Ainsi l'athée serait conduit invinciblement jusqu'au catholicisme.

Dans ce programme, remarquons-le bien, le premier volume constitue un tout : il se suffit à lui-même. Réfuter l'indifférence, en matière de religion, ce n'est pas prouver la vérité du christianisme catholique, c'est forcer l'indifférent à convenir qu'il a tort, l'obliger à reconnaître qu'il n'est rien, dans la religion chrétienne, qui ne mérite son amour ou sa haine, selon qu'il la juge vraie ou fausse. C'est ce que le premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence* accomplit excellemment.

L'*Introduction*, qui pose le problème dans ses termes les plus généraux, s'inspire manifestement des *Réflexions sur l'État de l'Église en France* dont elle condense et précise les résultats. Le mal du siècle, déclare l'abbé de La Mennais, c'est le mépris des Vérités spirituelles : « religion, morale, honneur, devoirs[1] » sont des mots vides de sens, et l'on met son orgueil à les ignorer. Des habitudes de vie qui asservissent l'esprit aux sens, des habitudes de pensées qui le plient exclusivement à la culture des sciences physiques, telle est la double cause d'une situation si regrettable. Car « la vérité est la vie, l'unique cause d'existence de l'homme et de la la société[2] » ; tout

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 4. Toutes mes citations se référeront à l'édition aujourd'hui courante (Garnier, in-18). Mais lorsque le texte aura été corrigé, je renverrai à la 1re édition.

2. *Ibid.*, p. 6.

marche donc vers la destruction en morale comme en politique, quand les vérités spirituelles sont proscrites ou méconnues.

On l'a vu jadis, comme on le voit aujourd'hui. Nous assistons à l'une des phases de l'éternel combat des sens contre la raison, de la chair contre l'esprit : la raison élève l'homme vers la vérité, vers l'ordre conservateur des êtres, vers les dogmes les plus spirituels, les plus utiles, et par là même pleins de réalité[1]; les sens au contraire l'ensevelissent dans les jouissances physiques, le soulèvent contre la vérité et par conséquent contre l'ordre[2]. Aussi, depuis son apparition sur la terre, le Christianisme, assemblage, dans ses préceptes et dans ses dogmes, de toutes les vérités utiles à l'homme, le Christianisme qui s'efforce de réduire en servitude les sens, et d'affranchir, éclairer et diviniser la raison, a dû soutenir un combat sans merci contre l'abjection des sens[3]. Pour s'établir il a dû surmonter « les intérêts, les passions et les opinions[4] » ; il a fallu vaincre d'abord l'avarice des prêtres d'idoles, l'orgueil des sages, la politique des empereurs[5] ; triompher de la persécution de l'ignorance et des sophismes[6]; vaincre dans son sein la révolte des sens en réformant les mœurs et la discipline[7] ; résister aux attaques que le protestantisme dirige contre l'autorité, ce *roc inébranlable*[8] sur lequel l'Église est assise : mais la Réforme, roulant d'abîme en abîme, du luthéranisme au socinianisme, au déisme puis à l'athéisme se détruit elle-même[9]. Alors la philosophie ne pouvant reproduire des sophismes mille fois répétés, ni en inventer de nouveaux, invente la persécution de l'indifférence ; elle refuse d'écouter les preuves de la religion, et elle présente comme le complément de la sagesse humaine une « privation absolue d'idées sur ce qu'il importe le plus à l'homme de connaître[10] ». On tolère donc la vérité, en affec-

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 9.
3. *Ibid.*, p. 11.
4. *Ibid.*, p. 12.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, pp. 14-15.
7. *Ibid.*, pp. 15-16.
8. *Ibid.*, p. 17.
9. *Ibid.*, p. 18.
10. *Ibid.*, p. 21. Il vient d'indiquer, p. 20, que dans le livre de la Nature on « efface avec soin le nom de Dieu », pour s'arrêter uniquement aux pages « qui nous instruisent des propriétés des corps et des jouissances qu'on en peut tirer ».

tant de la mépriser ! « Qui jamais ouït parler avant ce siècle des lumières de tolérer l'immortalité de l'âme, la vie future, le châtiment du crime et les récompenses de la vertu, de tolérer Dieu[1] ! » Du reste on avilit la religion autant qu'il est possible, on l'outrage par le dédain et même par une insultante protection. Rien n'est donc plus nécessaire que de montrer que l'indifférence en matière de religion est aussi absurde dans ses principes que funeste dans ses effets[2].

La préoccupation dominante de l'abbé de La Mennais s'affirme encore dans ces pages : aujourd'hui comme en 1809, il oppose les doctrines spirituelles aux doctrines matérialistes, l'esprit à la chair, la raison aux sens, comme la liberté à la tyrannie ; s'il rappelle les excès révolutionnaires, s'il s'attache avec tant de soin à montrer que l'ignorance de la vérité religieuse est la cause de tous les désordres, c'est que l'anarchie n'est à ses yeux qu'une des formes, la plus redoutable, de la tyrannie. On a dit avec raison que l'*Essai sur l'Indifférence* est un livre de défense sociale[3]. La suite le montrera mieux encore.

* *

Après l'*Introduction*, l'ouvrage débute en effet par des *Considérations générales sur l'Indifférence religieuse* dans lesquelles domine évidemment la préoccupation sociale. La société, déclare l'abbé de La Mennais, partage invariablement les destinées de l'esprit humain ; elle n'est sujette aux révolutions que parce qu'il l'est aussi. L'empire des doctrines dominantes est absolu sur les hommes. Que des observateurs superficiels attribuent la Réforme à la jalousie d'un moine ou la Révolution à un déficit de quelques millions[4], il n'importe : « l'homme n'agit que parce qu'il croit[5] » et les actions, soit en bien, soit en mal, sont la fidèle traduction des croyances vraies ou erronées. Et c'est pourquoi d'abord « à l'égard de la société, il n'y a point de doctrine indifférente en Religion, en morale, en politique[6] ». Principe évident, dont les anciens

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 27.
3. Cf. Boutard, *Lamennais*, t. I, chap. x, p. 138.
4. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, pp. 29-30.
5. *Ibid.*, p. 30.
6. *Ibid.*, p. 31.

avaient fait une des règles de leur politique. « Le secret de remuer les peuples n'est que l'art de les persuader[1] » : Mahomet lance les Arabes à la conquête du monde, et Luther, en persuadant aux peuples que la souveraineté est en eux, fait monter des rois sur les échafauds. « La logique des nations, toujours rigoureuse, devient terrible par cela même lorsqu'elles sont imbues de quelque fausse maxime. Un individu peut reculer devant les conséquences, la société jamais. Quelque chose de plus fort que l'horreur de sa destruction l'entraîne ; et, même en périssant, elle obéit à la loi générale, conservatrice des êtres intelligents, à cette raison immuable, universelle, qui fait pour ainsi dire le fond de tous les esprits, et dont rien ne saurait altérer la rectitude inflexible, soit qu'elle s'applique à l'erreur ou à la vérité[2] ». Or, en toute doctrine il y a vérité ou erreur ; toute doctrine est donc avantageuse ou funeste. Le christianisme avait sanctifié l'obéissance, établi les vrais rapports sociaux, épuré les mœurs, suppléé les lois[3] ; l'Europe s'avançait vers la perfection quand la Réforme arrêta soudain ses progrès « par un changement total dans les doctrines. Au principe d'autorité, base nécessaire de la foi religieuse et sociale, on substitua le principe d'examen, c'est-à-dire qu'on mit la raison humaine à la place de la raison divine, ou l'homme à la place de Dieu[4]. Souverain de droit dans l'ordre politique comme dans l'ordre religieux, chacun prétendit de fait à l'empire, et voulut établir le règne de sa raison particulière et de son pouvoir particulier ; prétention absurde, mais conséquente », conduisant « à la servitude politique et à l'anarchie religieuse qui n'est en réalité que la servitude de toutes les erreurs[5]. L'esprit d'indépendance, ou l'esprit de domination, car, sous des apparences opposées, ce n'est au fond que le même sentiment, passa des opinions dans les mœurs. On avait nié l'autorité, on s'affranchit de l'obéissance, et chaque négation nouvelle conduisit à une nouvelle destruction. En niant le sacrifice on détruisit le culte et les monuments du culte ; en niant le libre arbitre, la vie future, on détruisit les

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 32.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 33.
4. *Ibid.*, pp. 34-35.
5. *Ibid.*, p. 35.

devoirs ; en niant Dieu, enfin, on détruisit tout, les lois, la société, l'homme même.

Après une expérience si décisive, je ne pense pas qu'on soit tenté de révoquer en doute l'extrême influence des doctrines sur la société, ni de supposer qu'il puisse y en avoir d'indifférentes pour elle [1] ».

D'ailleurs, c'est sur cette maxime même que pendant cinquante ans la philosophie s'est fondée pour saper toutes les opinions régnantes, et les preuves de fait dont elle l'a récemment appuyée « en ont porté pour les plus aveugles la démonstration jusqu'à l'évidence [2] ».

S'il n'y a pas de doctrine indifférente à l'égard de la société, il n'en est pas non plus d'indifférente à l'égard de l'homme ; car l'indifférence est opposée à la nature humaine : « Juger, croire, aimer, haïr, sont des actes inhérents à la nature des êtres intelligents. C'est leur mode essentiel d'existence, et les en dépouiller, ce seroit les anéantir [3]. » Aussi l'indifférence croît-elle à proportion de l'ignorance, et l'indifférence complète correspond à l'idiotisme absolu. Quand elle s'étend à une nation tout entière, c'est le signe le moins équivoque de sa décrépitude [4]. Les gouvernements pourraient prévenir le mal ; mais généralement ils en sont atteints les premiers, et c'est du pouvoir que part l'irréligion pour descendre enfin jusque dans les derniers rangs de la nation [5].

Ces dernières considérations sont empruntées au manuscrit de l'abbé Teysseyre et à Saint-Sulpice, comme celles qui les précèdent immédiatement à Bonald. Elles seront, d'ailleurs, reprises, commentées et développées dans la seconde partie du volume. Mais au ton de l'abbé de La Mennais, à la véhémence de ses apostrophes, il est impossible de méconnaître déjà quels sentiments profonds l'animent : tout ce que son expérience d'enfant et de jeune homme a condensé, nous l'avons vu, de colères et de rancunes contre *les philosophes* de tout poil, et les indifférents, véritables auteurs responsables de la crise révolutionnaire dont les siens ont tant souffert, dans laquelle a sombré la fortune de son père et de

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. I, p. 35.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 36.
4. *Ibid.*, p. 40.
5. *Ibid.*, pp. 11-12.

son oncle, et dont les contre-coups ont été si violents sur sa propre destinée, tout ce qu'il a douloureusement vécu depuis trente ans se fait jour dans ces pages, et va, bien plus énergiquement encore, percer dans les chapitres suivants. Ce n'est pas seulement son expérience acquise d'écrivain religieux, son expérience d'enfant et d'homme, c'est l'expérience même d'une famille chrétienne d'ancien régime, dupe d'abord sinon des sophismes philosophiques, du moins des sophismes de J.-J. Rousseau, et cruellement châtiée de ses généreuses illusions, c'est cette expérience et la passion qui en résulte, dont la fougue anime, emporte la plume de l'écrivain : et ne suffit-il pas pour expliquer en partie le succès de l'ouvrage, de ne pas oublier que l'aventure des La Mennais pendant la Révolution et l'Empire, n'avait pas été unique ? Les cris de colère et de mépris qu'il lançait, d'autres, innombrables, pouvaient les jeter par sa bouche ; ils devaient trouver dans tout le pays leur écho.

*
* *

Qu'importent donc à l'auteur « ces faibles chrétiens qui, séduits par les plaisirs, distraits par les affaires, ou subjugués peut-être par le respect humain, s'abandonnent au torrent du siècle, éloignent de leur pensée les vérités importunes, sans les révoquer en doute[1] ? » Ce n'est pas à ceux-là qu'il en veut ; il laisse aux prédicateurs le soin de « porter la terreur dans leur conscience assoupie[2] ». Mais ceux qu'il vise, ceux auxquels il doit et les malheurs de sa famille, et sa propre misère, et, bien plus encore que cela, tout son mal intérieur, ce sont « les indifférents systématiques, ou ces philosophes insouciants qui, à force d'avoir entendu répéter que toutes les religions sont indifférentes, les méprisent toutes sans les connaître, refusent d'examiner, s'il en est une véritable, rougiraient même d'y penser, et... végètent dans un profond oubli du premier devoir d'une créature raisonnable, qui est de s'instruire de sa fin, de son origine et de ses destinées[3] ». Ceux-là, qu'ils nient « soit l'autorité de l'Eglise, soit l'autorité de Jésus-Christ, soit l'autorité de

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 43.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

Dieu[1] », qu'ils soient plus ou moins avancés dans l'erreur, n'en sont pas moins les auteurs responsables des misères des âmes et du malheur des temps : de toutes ses forces l'abbé de La Mennais va donc attaquer maintenant les trois catégories d'indifférents dogmatiques qu'il a successivement rencontrés sur sa route : les philosophes athées, les déistes à la Jean-Jacques et le tolérantisme protestant.

En vain les *philosophes* voudraient-ils proscrire toute Religion ; il faut bien qu'ils reconnaissent que sans Religion la société ne saurait subsister : car elle fonde seule les devoirs qui, eux-mêmes, sont l'unique lien de la société. « Rien ne peut suppléer la conscience[2] », ni l'empire de la Religion sur elle. Les anciens en étaient si persuadés qu'ils la placèrent partout, et si les philosophes de l'antiquité la critiquèrent, ils la considérèrent comme tellement nécessaire en politique « qu'ils la confondirent avec les institutions purement politiques, et la crurent une invention du législateur[3] ». Système funeste, qui livra jadis l'Empire romain privé de religion, comme une proie sans défense à « des peuples forts de leurs croyances et de leurs mœurs[4] », et qui opposa au Christianisme naissant non pas certes des croyances véritables, car « un culte vide de foi et par conséquent dépourvu d'effet[5] », de même que « de futiles déclamations ne remplacent point des doctrines sociales[6] » ; mais « l'indifférence générale » et l'hostilité des magistrats qui soutenaient le paganisme « comme institution de l'État[7] ». Le Christianisme n'en venait pas moins, de l'aveu même des philosophes, sauver la société menacée d'une subversion totale : Diderot n'a-t-il pas écrit : « Il faut sans doute des préjugés aux hommes ; sans eux point de ressort, tout s'engourdit, tout meurt. » Il avouait donc que « la *mort* de la société, la *mort* du genre humain, serait le résultat de la victoire que la sagesse moderne s'efforce de remporter sur ce qu'elle nomme les *préjugés*[8] ».

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 44.
2. *Ibid.*, p. 47.
3. *Ibid.*, p. 48.
4. *Ibid.*, p. 50.
5. *Ibid.*, p. 52.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 53.
8. *Ibid.*, p. 52.

L'abus de la raison, quand le Christianisme apparut sur la terre, menaçait la société de la ruine ; il la guérit, parce qu'il apporta le seul remède d'un si grand mal. « Il n'y a qu'un moyen de tirer les hommes de l'indifférence où les jette l'abus de la raison : c'est de dompter cette raison altière, en la forçant de plier sous une autorité si haute et si éclatante, qu'elle n'en puisse méconnaître les droits. Il faut la convaincre qu'il existe une raison supérieure, immuable règle du vrai, à laquelle elle doit se soumettre comme au suprême monarque de toutes les intelligences : il faut en un mot que, reconnaissant la souveraineté de Dieu, elle s'élève jusqu'à une obéissance absolue, qui, la retenant à sa place, d'où elle ne sort jamais que pour s'égarer, l'empêche de se ravir à elle-même la possession de la vérité[1]. » C'est en agissant ainsi que le Christianisme garantit l'Europe de l'indifférence pendant quinze siècles[2], jusqu'au moment où la Réforme, faisant reculer l'esprit humain jusqu'au paganisme, développa son « système de philosophie anarchique » et accomplit son « monstrueux attentat contre le pouvoir qui régit la société des intelligences[3] ».

Le Breton déçu, ruiné, intérieurement désolé par l'œuvre révolutionnaire, et d'ailleurs disciple enthousiaste de Bonald, reconnaît sans peine dans la doctrine théologique des protestants la doctrine même des « anarchistes de 93[4] ». Ces derniers « cherchèrent à établir l'ordre social sur la *liberté* et *l'égalité*, la *liberté* absolue d'action, et *l'égalité* d'autorité ou de droits, ce qui n'était qu'une conséquence exacte de la souveraineté du peuple, qui, d'un côté, excluant tout supérieur, laisse chacun entièrement *libre* ou maître de lui même ; et de l'autre, appartenant *également* à tous, doit être partagée par tous *également*[5] ». De leur côté, les protestants « ayant posé en principe la souveraineté de la raison humaine en matière de foi, essayèrent de donner pour base à la Religion, la *liberté* et l'*égalité*, c'est-à-dire la *liberté* de croyance et l'*égalité* d'autorité ; et cette doctrine commune

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 53.
2. *Ibid.*, p. 54.
3. *Ibid.*, p. 55.
4. *Ibid.*, p. 55.
5. *Ibid.*

aux révolutionnaires politiques et religieux, a dû avoir et a eu réellement un résultat semblable dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux; dans l'un, elle a produit tous les crimes, dans l'autre toutes les erreurs[1] ». Chaque secte ne pouvant trouver une autorité régulatrice des croyances et des actions sans se condamner elle-même, « l'impuissance absolue de trouver un point de repos sur les sables mouvants de la Réforme contraignit les esprits conséquents de traverser rapidement tout le Christianisme pour arriver au même terme que la philosophie antique, c'est-à-dire à l'athéisme d'abord, et ensuite à l'indifférence[2]. » On vit alors, comme jadis à Rome, la religion devenir « une institution de l'État, complètement soumise au chef de l'État, même quant au dogme[3] ». Le fébronianisme et le joséphisme que l'abbé de La Mennais a pu connaître, apprécier et combattre dans la *Tradition de l'Eglise* dérivent donc, à ses yeux, de l'état d'esprit général qu'avait enfanté la Réforme. Elle conduit, en effet, à la confusion complète de l'ordre politique avec l'ordre religieux; mais d'un pareil compromis, résulte la pire des tyrannies: la religion n'est plus qu'un article de la constitution, espèce de contrat entre le peuple et le souverain, où le peuple stipule sa servitude religieuse en échange de ce qu'il prenait pour la liberté politique[4] »; illusion fondamentale, « car la servitude consiste, non dans l'obéissance à l'autorité, ce qui est au contraire la seule liberté véritable, mais dans l'asservissement à une autorité dépourvue de droit[5] ».

L'Angleterre, les autres Etats de l'Europe sont travaillés de ce mal; les gouvernements, qui ne songent qu'à neutraliser les croyances les unes par les autres « ne se doutent pas que l'obéissance à l'autorité, même civile, lorsqu'elle n'est pas le produit violent de la contrainte, est le plus grand effort de la foi[6] ». Toujours, on le voit, il faut en revenir, avec l'abbé de La Mennais, à la question de la liberté: elle est au fond de toutes ses controverses, l'objet véritable de

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 56.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 57.
5. *Ibid.*, pp. 57-58.
6. *Ibid.*, p. 61.

tous les combats qu'il engage. En signalant les funestes effets de la situation qu'il vient de décrire, c'est d'abord sur ce côté de la question qu'il insiste : depuis que la Religion comme croyance n'est plus partout pour rendre « le peuple libre et soumis » sous un « gouvernement doux et fort[1] », l'état de guerre règne entre les gouvernements et les peuples, les uns tendant au despotisme, les autres à la rébellion. Qu'est devenue aussi cette énergie patriotique dont la religion, l'Espagne l'a clairement prouvé, est le principal ressort ?

« La Religion, en forçant l'homme à obéir au pouvoir, assure la liberté des peuples ; tandis que l'incrédulité, dont l'indifférence est le dernier terme, en détruisant le principe d'obéissance, dispose à la servitude et y conduit tôt ou tard[2]. » Législatrice et arbitre dans toutes les transactions sociales, la Religion sanctifiait le mariage, conservait la famille « par un sage accord d'autorité et de dépendance[3] » ; elle prêtait quelque chose de moral à toutes les institutions et, partout « ennoblissait l'obéissance par de sublimes motifs[4] ». L'indifférence religieuse transforme au contraire le mariage en convention temporaire et met l'anarchie dans les familles. Plus de frein pour l'individu : « Toute la morale a été écrite dans les pages du Code criminel... On a dit à l'homme : La Religion est une invention de l'homme ; alors tout lui a paru des inventions humaines, même la vérité, même la justice, et se sentant assez grand pour n'obéir qu'à Dieu, il a rejeté le joug de l'homme[5]. »

Joug insupportable en effet aux yeux de l'abbé de La Mennais, si Dieu lui-même ne vient le rendre léger en le transformant en obéissance à sa loi : il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 62.
2. *Ibid.*, p. 63.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 64.
5. *Ibid.*

II

Que ce système soit d'ailleurs absurde, c'est ce qu'on prouve à la manière de Saint-Sulpice, mais d'une plume véhémente, par l'histoire, le raisonnement et l'expérience. On prétend que des législateurs ont inventé la Religion : qui nous montrera ces législateurs, qui nous désignera le peuple élu pour cette invention, qui fixera la date de la découverte ? L'assertion est donc contraire à tous les documents de l'histoire et à la tradition universelle[1].

Le raisonnement la réfute encore mieux, et c'est ici que déjà l'on échappe à Saint-Sulpice : « La société est l'état naturel, l'état *nécessaire* de l'homme : hors de la société, il ne peut ni se reproduire, ni se conserver. Donc la Religion, sans laquelle il ne saurait exister de société, est *nécessaire* comme la société : donc elle n'est pas une invention humaine[2]. » Argument emprunté directement à Bonald, comme l'est aussi le suivant, qui, repris et développé plus tard, soulèvera tant de polémiques : la Religion n'est pas seulement nécessaire, elle est encore universelle ; sans doute certaines religions peuvent varier en ce qu'elles ont d'arbitraire : « Mais le fond en a subsisté toujours, sans quoi la société eût manqué d'une condition nécessaire à son existence[3]. » Les législateurs anciens ont pu donner à leurs lois une consécration divine parce que la Religion avait précédé ces lois, et était plus qu'une partie de ces lois.

Une Religion fausse n'aurait pu s'établir chez tous les peuples sans exception, ni surtout se perpétuer : une erreur qui froisse les passions n'aurait pu être ainsi adoptée universellement. L'uniformité des dogmes fondamentaux de la Religion exclut donc nécessairement l'hypothèse qu'elle ait pu être inventée : « Reconnaissez-vous dans cette étonnante uniformité le caractère d'une invention de l'homme ?... L'erreur est arbitraire, et de là vient qu'en ce qu'elles ont de faux

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. III, pp. 66-67.
2. *Ibid.*, p. 67.
3. *Ibid.*, p. 68.

les religions ne se ressemblent pas et même se contredisent; mais il y a certains points qui leur sont communs à toutes, et j'en demande la raison[1]. » On ne résoudra la question « qu'en supposant une tradition générale plus ancienne que les législateurs, c'est-à-dire une Religion antérieure aux institutions humaines et aux lois positives ».

Je prie qu'on s'arrête quelque peu sur cette partie de l'argumentation. L'écrivain que déjà nous avons vu, dans la *Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques* dépasser Bossuet, Bonald et Saint-Sulpice dans le sens ultramontain, l'apologiste indépendant et que la logique entraîne s'y révèle une fois de plus : nous chercherions vainement, et pour cause, cette sorte d'argument dans les cahiers de Saint-Sulpice ou les notes de l'abbé Teysseyre. C'est à Bonald qu'il le doit, à Bonald qui distingue la religion primitive, ou patriarcale, ou naturelle, on ne l'a pas oublié, la religion de la famille, correspondant à l'état naturel, primitif de l'homme, de la religion accomplie, perfectionnée, correspondant à l'état social développé, accompli[3]. Cette distinction était, en un sens, inspirée par Rousseau ; une logique un peu trop serrée pouvait, en l'interprétant, l'en rapprocher encore; et c'est ainsi que l'abbé de La Mennais retrouvant dans la religion de tous les peuples les dogmes de la religion primitive, affirme d'une manière bien inquiétante (car elle restitue, sans qu'il paraisse s'en apercevoir, le système des points fondamentaux, qu'il va, quelques pages plus loin, expressément condamner) ; c'est ainsi, dis-je, que l'auteur de *l'Essai* déclare : « qu'en ce qu'elles ont de faux, les religions ne se ressemblent pas, et même se contredisent ; mais, ajoute-t-il, il y a certains points qui leur sont communs à toutes[3] ». C'est là, déclarait Rousseau, le véritable christianisme, qui n'est autre que la religion naturelle ou l'institution religieuse universelle; et La Mennais le suit sur ce terrain glissant, mais en prétendant faire la preuve que cette religion naturelle, nécessaire, universelle, n'est pas le déisme, comme le prétendait Rousseau, mais le catholicisme avec tous ses

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, pp. 68-69.
2. Ce n'est pas la distinction de la partie naturelle et de la partie surnaturelle de la religion, telle que la présente Saint-Sulpice. Pour Bonald, la religion naturelle est révélée.
3. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 69.

dogmes. Ainsi déjà, sans qu'il s'en doute, Jean-Jacques Rousseau l'a ressaisi ; à vrai dire, a-t-il jamais échappé aux prises si fortes de son éducation première, et de son long commerce avec lui ?

C'est encore lui qu'à travers Bonald il retrouve encore quand il invoque contre l'idée d'une invention de la Religion, l'expérience intérieure ; car la Religion est en nous, déclare-t-il, comme un sentiment indestructible ; à ce point de vue, le sauvage a de Dieu le même sentiment que Bossuet ; et comment les lois créeraient-elles des sentiments universels et invincibles [1] ?

Il revient à l'argumentation traditionnelle empruntée à Saint-Sulpice quand il montre la contradiction interne que renferme le système des indifférents politiques : « La Religion est indispensable dans le système, et en admettant le système, la Religion ne saurait subsister [2]. » Elle est indispensable, car « ôtez la Religion, vous détruisez toute morale obligatoire [3]. Il faut donc supposer que les inventeurs de la Religion ont inventé la morale, qu'avant eux il n'existait « ni juste ni injuste, ni crime ni vertu [4] », que « rien n'était bon ni mal en soi », que « la conscience elle-même n'est qu'un préjugé, une création du législateur [5] ». Il faudra dévorer ces absurdités ; mais il en est d'autres qui vous pressent aussitôt : on suppose « la fausseté de la Religion et sa nécessité pour le maintien de l'ordre social. Or la Religion n'est utile qu'autant qu'on y croit [6] ». Ceux qui la supposent fausse doivent donc établir en principe qu'elle « n'est nécessaire qu'au peuple [7] ». Admettons-le ; admettons, quoique Rousseau lui-même le nie, qu'on peut être vertueux sans religion ; la religion n'étant réellement nécessaire qu'au peuple, doit être, à ce titre « la plus sacrée des lois, puisqu'elle est la plus importante des institutions [8] ». Or, par leurs écrits et leurs discours, tout l'effort des philosophes est de la détruire ; ils se rendent donc coupables « du crime de lèse

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, p. 70.
2. *Ibid.*, p. 77.
3. *Ibid.*, p. 70.
4. *Ibid.*, pp. 70-71.
5. *Ibid.*, p. 71.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 72.
8. *Ibid.*, p. 73.

société[1] », et, suivant leurs propres doctrines, ils sont inconséquents et criminels.

D'après ce système encore la Religion et la morale sont des erreurs nécessaires à la société. Or, l'homme ne se conserve et ne se développe que dans la société et par elle; et l'erreur est un produit contingent. Il s'ensuit d'abord que la société dépendant dans son existence d'une erreur née par hasard, est elle-même l'effet du hasard, et que « selon toutes les vraisemblances, le genre humain devait périr en naissant[2] ». Il s'ensuit encore que « la vérité est destructive de la société et destructive de l'homme[3] » ; que « le développement des facultés intellectuelles » de l'homme « et l'exercice de sa raison qui n'a lieu que dans l'état de société, est opposé à la nature[4] » ; que tout ce qu'il y a de plus grand et de plus noble en l'homme, que ses lumières son génie, ses vertus « sont le produit de l'erreur[5] », et qu'enfin « la perfection de l'homme et son existence même est fondée sur la violation des lois naturelles ; la connaissance de la vérité sur la persuasion de l'erreur[6] ».

En résumé, la doctrine des indifférents politiques est à la fois funeste et absurde[7]; funeste, « parce qu'elle est destructive de la Religion sans laquelle on avoue que la société ne saurait subsister[8] » ; « absurde et contradictoire[9] », « parce qu'elle suppose qu'il ne saurait exister de société sans religion, et que la religion n'a pu être inventée ou établie que dans une société déjà existante[10] » ; surtout « parce qu'il en résulte que la société, état nécessaire, est un état contre nature, une invention fortuite, une institution arbitraire fondée sur l'erreur, et qui ne subsiste qu'à l'aide de l'erreur[11] » ; que l'existence, les devoirs de l'homme, le développement de la raison humaine, la vertu, sont contraires à la nature[12].

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I.
2. *Ibid.*, p. 77.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, pp. 77-78.
5. *Ibid.*, p. 78.
6. *Ibid.*, p. 79.
7. *Ibid.*, p. 66.
8. *Ibid.*, p. 79.
9. *Ibid.*, p. 80.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*

Ces dernières considérations appartiennent à la tradition. Elles ne sauraient nous faire oublier que dans ce premier assaut, dirigé contre la position des indifférents politiques, à côté de la flamme que des souffrances personnelles, des malheurs familiaux et des déceptions patriotiques ont allumée contre les premiers auteurs responsables de si grands maux, brillent des lumières moins pures : à travers l'argumentation traditionnelle de Saint-Sulpice et de l'abbé Teysseyre, se glisse, s'insinue déjà, à la faveur de Bonald, une argumentation renouvelée de Rousseau, inquiétante, et qui ramène le prêtre catholique dans le dangereux sillon du philosophe de Genève. Déjà, ce n'est plus la sensibilité seule de l'abbé de La Mennais en laquelle demeure gravée l'influence de Jean-Jacques Rousseau ; celui-ci ne contribue pas seulement à maintenir chez lui, toujours vivante et souvent emportée, la passion de la liberté, qui reparaît sous les noms divers dont elle se déguise : spiritualité, christianisme, et jusqu'à Dieu même ne sont pour lui comme pour Rousseau que les garanties nécessaires de la véritable liberté. Mais Jean-Jacques fait plus encore : visiblement sa théorie de l'universalité du christianisme, du véritable christianisme conçu comme religion naturelle et nécessaire du genre humain, cette doctrine issue directement du système des points fondamentaux de Jurieu, continue de hanter la pensée de La Mennais : Rousseau occupe toujours les avenues de son intelligence, et l'on peut déjà prévoir qu'un jour, lorsque certaines influences qui résistent à la sienne seront écartées par la mort, par la situation ou par les affaires, ce maître de son enfance et de sa jeunesse le ressaisira tout entier.

III

On ne s'expliquerait pas les intentions véritables ni même la raison d'être du septième chapitre de l'*Essai sur l'Indifférence*, si l'on n'avait présentes à la pensée les considérations qui précèdent. Il s'agit, pour l'abbé de La Mennais, de réserver en face de Jean-Jacques Rousseau l'originalité du

point de vue qu'il lui emprunte, et de montrer que le philosophe de Genève, tout en reconnaissant la nécessité d'une religion positive qui soit véritable et qui soit en même temps l'institution religieuse universelle, n'a jamais pu se mettre d'accord avec lui-même pour convenir que telle ou telle des religions positives existantes soit précisément la vraie religion. Ainsi l'esprit du lecteur sera-t-il déjà préparé à accepter la solution qu'en définitive l'abbé de La Mennais se propose de lui offrir : le catholicisme avec tous ses dogmes proclamé par le sentiment commun, reconnu comme la religion positive nécessaire, comme la religion naturelle développée du genre humain, et l'institution religieuse universelle. Aussi peut-on se demander déjà si les critiques essentielles de notre auteur atteignent véritablement Rousseau : ce n'est pas lui, en tout cas, qui jamais eut l'idée de considérer une religion positive quelconque comme devant être prise pour la véritable religion.

J.-J. Rousseau, déclare l'abbé de La Mennais, est le plus habile défenseur du « second système d'indifférence », ou de « la doctrine de ceux qui, tenant pour douteuse la vérité de toutes les religions positives, croient que chacun doit suivre celle où il est né, et ne reconnaissent pour incontestablement vraie que la religion naturelle [1] ».

Il diffère des indifférents politiques en ce qu'au lieu de professer comme eux l'athéisme, il « regarde l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, l'existence d'une vie future, comme autant de dogmes sacrés et de vérités incontestables [2] ». Il admet que les devoirs sont indépendants des institutions humaines, qu'il n'y a pas de vertu sans la foi, et qu'il y a des dogmes que tout homme est obligé ne croire. Il considère donc le système des indifférents politiques comme « nuisible parce qu'il est faux, ce qui suppose qu'en matière de doctrine la vérité est inséparable de l'utilité, ou, en d'autres termes, que toute doctrine avantageuse au genre humain, et, à plus forte raison, toute doctrine nécessaire, est une doctrine vraie [3] ».

Mais Rousseau, pour essayer de se frayer une voie entre l'athéisme et le Christianisme où il ne veut pas entrer, tombe

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IV, p. 82.
2. *Ibid.*, p. 83.
3. *Ibid.*, p. 84.

dans de grossières inconséquences : il ne veut pas qu'on choisisse entre les différentes religions positives ; et pourtant il suppose qu'il existe une religion véritable, puisqu'il parle du danger de *s'égarer* en la cherchant, et avoue « qu'en matière de Religion l'erreur peut être criminelle aux yeux de Dieu[1] ». Il reconnaît d'autre part qu'il ne peut exister qu'une vraie religion ; toutes les Religions hors une sont donc, de l'aveu de Rousseau, fausses, nuisibles, non nécessaires. Dieu a donc imposé aux hommes le devoir de suivre celle qui est vraie, utile, nécessaire ; et comment alors leur aurait-il refusé les moyens de la discerner[2] ?

Mais comme cet aveu le mènerait directement au Christianisme, il prétend qu'on ne saurait discerner la vraie Religion ; et comme il reconnaît la nécessité de la Religion, il recommande à chacun de suivre celle où il est né[3]. Cependant l'erreur, selon lui, est essentiellement nuisible : comment donc une religion fausse pourrait-elle être utile ? Rousseau est donc conduit à regarder toutes les religions comme « indifférentes », c'est-à-dire comme « également bonnes ou également vraies[4] ». Il considère d'ailleurs comme possible aussi « qu'elles soient toutes fausses[5] ».

L'abbé de La Mennais tient, on le reconnaît aisément, à prouver que Rousseau, pour être conséquent avec ses principes, devrait avouer l'obligation de choisir entre les différentes religions positives ; c'est sur ce terrain qu'il le poursuit, parce que c'est le terrain même sur lequel il s'établira lui-même ; il l'explore donc, en quelque sorte, en y attaquant Rousseau, tandis que celui-ci se dérobe sur le terrain de la religion naturelle. Mais l'intention de l'abbé de La Mennais est de le montrer attiré malgré lui par la religion positive, confessant malgré lui l'obligation d'en suivre une qui serait la seule véritable. Et c'est pour cela qu'il recueille précieusement l'aveu du « sophiste », quand il déclare la religion de Calvin « très simple et très sainte », « celle dont la morale est la plus pure, et dont la raison se contente le mieux[6] ».

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IV, p. 85.
2. *Ibid.*, p. 86.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 87.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, pp. 88-89.

Il en tire immédiatement ces conséquences qui condamnent la thèse de Rousseau en le mettant en contradiction avec lui-même :

1° Il y a une religion positive préférable à d'autres ; comment alors exiger que nous vivions dans la religion où nous sommes nés, si elle contente moins notre raison [1] ?

2° Si le Calvinisme est une « religion très sainte », il est donc une « religion très vraie ». Il est donc la « seule bonne religion [2] ».

3° « Il n'y a de vraiment essentiels que les devoirs de la morale » ; soit : « c'est donc un devoir essentiel d'embrasser la Religion dont la morale est la plus pure ? Point du tout : c'est au contraire une inexcusable présomption [3]. »

Rousseau s'obstine cependant à n'admettre comme incontestablement utile et nécessaire que la religion naturelle réduite à un certain nombre de dogmes fondamentaux. Il déclare donc avec les déistes anglais, que changer une forme de religion pour une autre « n'offre pas plus d'avantage réel qu'il n'y en a pour un homme à changer la couleur de ses vêtements, en quittant par exemple un habit bleu pour en prendre un rouge [4] ». N'est-ce pas dire que « l'indifférence absolue des religions est le fondement de ce système [5] » ?

Il est vrai que Rousseau met une réserve au système de l'indifférence : on ne doit pas adopter, même dans la religion de son pays, les dogmes contraires à la bonne morale. Mais précisément aucun peuple n'a jamais cru, en obéissant à sa religion, violer les préceptes de la morale : « la Religion des peuples est toute leur morale [6] » ; et par suite le système que l'on combat ici, « en consacrant tous les cultes, consacre tous les vices et même tous les forfaits [7] ».

Jean-Jacques Rousseau se trouve donc acculé aux difficultés suivantes ; trois suppositions sont possibles :

1° « Toutes les religions sont vraies » ; supposition absurde, puisque des dogmes contradictoires ne sauraient être vrais en même temps [8].

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IV, p. 89.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 90.
4. *Ibid.*, p. 92.
5. *Ibid*
6. *Ibid.*, p. 94.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 96.

2° « Toutes les religions sont fausses » ; supposition contradictoire avec la doctrine de Rousseau, qui reconnaît d'une part que « la Religion est nécessaire à la société », de l'autre que l'erreur « est nuisible de sa nature [1] ».

3° « Reste la supposition d'une seule Religion véritable, et par conséquent seule utile, seule *nécessaire*, toutes les autres étant fausses et par conséquent *nuisibles*. Or quoi de plus absurde, dans cette hypothèse, que de faire à l'homme un devoir de suivre la Religion où il est né ? que de présenter tous les cultes comme indifférents, comme également *salutaires* [2] ?... »

C'est à cette conclusion là que tout le chapitre tendait ; il s'agissait d'obliger le lecteur à reconnaître qu'on ne s'affranchit pas aussi aisément que l'avait supposé Rousseau, de la nécessité d'accepter une Religion positive. Le système de Jean-Jacques, qui le nie, est donc d'abord absurde : « Il existe une vraie religion, et la plupart des hommes seraient tenus d'en *professer* sincèrement une fausse [3] » ; il est de plus impraticable ; car on ne peut professer sincèrement la foi du pays où l'on est né sans exclure et proscrire les autres.

Il n'y a donc qu'une religion positive véritable, et qu'il est nécessaire de trouver et d'embrasser. Tel est le résultat de cette première passe du combat contre Rousseau, que La Mennais a livré sur son propre terrain, en refusant de suivre « le sophiste de Genève » sur celui de la religion naturelle. Mais c'est sur ce nouveau terrain qu'il va le poursuivre à présent.

* * *

C'est l'objet du cinquième chapitre de l'*Essai*. Toutes les contradictions de Rousseau viennent « de ce qu'intimement convaincu qu'on détruiroit la société en abolissant les Religions positives, ses principes néanmoins le forçoient de les rejeter comme fausses, et par conséquent comme nuisibles [4] ». S'il proscrit les cultes, il anéantit la religion parmi les hommes, il le sent; et dans son système, la Religion est absolument nécessaire aux hommes. Que fera-t-il donc? Il

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IV, p. 96.
2. *Ibid.*, p. 97.
3. *Ibid.*, p. 98.
4. *Ibid.*, chap. V, p. 108.

feindra de considérer le culte extérieur comme une simple affaire de police, tout à fait indifférente en soi. Mais, observe l'abbé de La Mennais, « en toute Religion, le culte, intimement lié au dogme, n'en est, pour ainsi dire, que l'expression, en sorte que l'on ne peut raisonnablement nier l'un et pratiquer l'autre. Ainsi, dans la Religion catholique, le sacrifice de la messe suppose la présence réelle de Jésus-Christ, sa divinité, etc. La confession suppose, dans les prêtres, le pouvoir de lier et de délier, et de même des autres sacrements[1] ». Le système de Jean-Jacques Rousseau « n'est donc que le pur déisme, espèce de secte qu'enfanta le socinianisme, vers le commencement du seizième siècle[2] ». Le protestantisme devait, de chute en chute, y parvenir : « La souveraineté de la raison humaine en matière de foi, dogme fondamental du protestantisme, est aussi le fondement du déisme, et son caractère distinctif est l'exclusion absolue de toute révélation[3] ».

Mais d'abord, « c'est un fait remarquable qu'il n'exista dans aucun temps de peuple déiste, que tous ont eu des Religions qu'ils croyaient révélées, des Religions par conséquent opposées *à la raison et à la nature*[4] ». Si d'autre part on demande « en quoi consiste cette Religion *de la nature et de la raison*, cette Religion *essentielle à l'homme*, et dont néanmoins l'homme n'a jamais su se contenter[5] », on devra reconnaître que jamais les déistes n'ont pu s'accorder entre eux sur les éléments de cette religion naturelle. « Toute religion se compose essentiellement de dogmes, de culte et de morale. » Or, quant aux dogmes, on trouve autant de symboles que de déistes ; et tous ces symboles différents semblent ne convenir qu'en un point : l'existence de Dieu. Le déisme se ramène donc à la seule croyance à l'existence de Dieu. « Mais je soutiens, ajoute l'abbé de La Mennais, que, dans leurs principes, on peut légitimement nier ce dogme, et même qu'on le doit quelquefois[6]. »

En effet, le principe fondamental de Rousseau et des

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. v, p. 107.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 111.
4. *Ibid.*, p. 112.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 117.

déistes « est de former sa foi sur les seules lumières de la raison, et par conséquent de ne rien croire que ce que l'on conçoit clairement ». Mais que répondront alors les déistes au disciple de Hume qui prétendra que la raison ne saurait en aucune façon nous conduire à admettre l'existence d'un Dieu, c'est-à-dire d'un être qui soit tout à fait en dehors de notre expérience humaine? Rousseau sera donc amené à confesser, comme il le fait en propres termes dans la lettre à M. de Beaumont, « que l'essentiel de la Religion consiste en pratique; que non seulement, il faut être homme de bien, miséricordieux, humain, charitable, mais que quiconque est vraiment tel en croit assez pour être sauvé[1] ». La Religion naturelle est donc « un gouffre où viennent s'engloutir tous les dogmes, même celui de l'existence de Dieu. Et Bossuet l'a définie complètement lorsqu'il a dit que *le déisme n'est qu'un athéisme déguisé.* » Chacun peut nier ce qu'affirme l'autre et réciproquement; rien n'y est donc essentiel : « Étrange religion, dont le symbole se réduit à l'athéisme[2]. »

Il en est de même à l'égard du culte. Dans la religion naturelle « le culte extérieur n'étant qu'un *vain cérémonial*, et *purement une affaire de police*, est indifférent en soi; rien n'empêche de s'en passer ». « Le seul culte essentiel est donc le culte intérieur[3] ; » or, « celui-ci dépend des dogmes et doit en découler[4] ». Mais précisément, dans cette doctrine, nous ne pouvons nous faire, comme on l'a vu, aucune idée de Dieu. On ne s'étonnera donc pas de n'apercevoir « que discordance et contradiction, en tout ce que les déistes nous disent de ce culte mystérieux qu'ils ne définissent jamais[5] ».

La religion naturelle se réduit-elle donc à la morale? Rousseau assure en effet qu'il n'y a d'essentiels que les devoirs de la morale[6]. Mais comment les reconnaître? Rousseau suppose que la loi morale existe dans la conscience, qui est le juge infaillible du bien et du mal, et qui est à l'âme ce que l'instinct est au corps[7]. Mais, sans rappeler que plusieurs

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. v, p. 121.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 122.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 124.
6. *Ibid.*, p. 128.
7. *Ibid.*, p. 130.

déistes, entre autres Bolingbroke, condamnent comme « une illusion fantasque[1] » cette doctrine d'après laquelle il existe « un instinct ou sens moral[2] », Rousseau lui-même avoue que la conscience ne fait pas connaître le bien à l'homme; « mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer; c'est ce sentiment qui est inné ». « L'unique juge des devoirs comme de la foi est donc, en dernier ressort, la raison[3]. »

Mais s'il en est ainsi, que conclurons-nous, « sinon que, dans le système de la Religion naturelle, les devoirs ne reposant que sur la raison qui *souvent nous trompe*, n'ont aucune règle certaine, et que la morale du déisme est aussi vague, aussi indécise, aussi peu fixe que ses dogmes[4] »? Ainsi « le déisme qu'on nous représente comme *la Religion de la nature*, la seule Religion *essentielle à l'homme*, est la destruction de toute doctrine, de tout culte, de toute morale, et Condorcet avait raison de nier qu'il existât une Religion purement naturelle[5] ».

Le déisme a donc pour base l'indifférence la plus absolue pour la vérité. Fondé sur le seul raisonnement, il « conduit la raison à se renier elle-même[6] ». Et cela n'a rien d'étonnant : après avoir montré la faiblesse de la raison, il veut que sans aucun appui, elle « soit l'arbitre exclusif de la foi. Or, prendre notre propre esprit pour unique règle de croyance, repousser avec dédain les vérités qu'il n'aurait pas découvertes immédiatement, interdire à Dieu le droit de nous révéler par une autre voie quelques-uns des secrets de son être, qu'est-ce autre chose qu'enchaîner sa sagesse et sa puissance, l'asservir aux lois qu'il nous plaît de lui dicter, et soumettre l'éternelle raison à notre raison débile[7] »? Comment osons-nous dire à Dieu : « Voilà le seul moyen que nous te permettions d'employer pour nous éclairer? Et si ce moyen est insuffisant, si vous convenez vous-même que notre raison *sans principe* n'est propre qu'à nous *égarer*

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. v, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. *Ibid.*, p. 134.
4. *Ibid.*, p. 134.
5. *Ibid.*, p. 135.
6. *Ibid.*, p. 134.
7. *Ibid.*, p. 135.

d'erreurs en erreurs[1] », nous devrons donc ou nous égarer en l'écoutant, ou ignorer toujours ?

IV

Repoussée de ce champ de bataille, l'indifférence religieuse se retranche sur une troisième position : l'abbé de La Mennais l'a bien connue, lorsqu'il s'efforçait, à Saint-Malo, de convertir les prisonniers anglais, ou, en Angleterre, de ramener à la foi catholique des dissidents comme M. Morton. C'est à Bossuet qu'il empruntera maintenant les armes avec lesquelles il va les combattre, ces armes éprouvées dans l'*Histoire des Variations*, la *Conférence avec Claude* et le *VIe Avertissement aux protestants*. On se rappelle que c'est au retour de Paris, en 1806, que, gagné par Saint-Sulpice à Bossuet, comme à Malebranche, il l'a surtout étudié ; mais depuis, que de fois, soit pour écrire la *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Évêques*, soit pour confirmer ses efforts d'apologétique, il en a vécu la forte doctrine ! Bossuet lui a appris que, sans doute, cette dernière classe d'indifférents, les protestants, reconnaissent « la nécessité d'une révélation et la vérité du christianisme. Mais, partant au fond du même principe que les déistes, c'est-à-dire de la souveraineté de la raison humaine en matière de foi, ils soumettent la révélation même à la raison, et soutiennent que, pourvu que l'on croie certains dogmes révélés, on peut rejeter les autres sans cesser d'être Chrétien, et sans s'exclure du salut.

« Je montrerai, continue l'abbé de La Mennais, qu'en réduisant ainsi le Christianisme à quelques articles fondamentaux qu'on n'a jamais pu définir, on est immédiatement conduit au déisme et à la tolérance de toutes les erreurs sans exception ; et comme ce système est devenu la base de la théologie protestante, je ferai voir que la Réforme y a été forcément amenée par ses principes[2] » ; elle devait donc aboutir à l'in-

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. v, p. 135.
2. *Ibid.*, chap. VI, p. 140.

différence des Religions. Ainsi apparaîtra en pleine lumière « l'intime connexion du protestantisme avec la philosophie moderne [1] ».

L'abbé de La Mennais montre que l'abandon du principe d'autorité devait conduire naturellement le protestantisme à cette doctrine par deux voies différentes : la première, celle de la controverse sur l'Écriture, la seconde, celle de la controverse sur l'Église. D'abord la controverse sur l'Écriture ; car la Réforme rejetant successivement, par suite de ses origines, l'autorité de l'Église, l'autorité des Pères, l'autorité des conciles, fut amenée à proclamer ce principe : « L'Écriture est l'unique règle de foi, indépendamment de toute interprétation particulière, et à l'exclusion de toute autorité visible [2]. » Mais qui donc expliquera la Bible ? Car « tous les hommes étant appelés à la connaissance de la vraie Religion, il est nécessaire que tous les hommes découvrent clairement dans l'Écriture les vérités qu'ils doivent croire [3] ». Après avoir imaginé l'extravagant système de l'inspiration particulière et supposé qu'on sent les vérités de la Religion comme on sent le froid ou le chaud, l'amer ou le doux, les réformés « finirent par attribuer à la raison le droit exclusif d'interpréter les divines Écritures, et ils la déclarèrent seul juge et seul arbitre de la foi [4] ». Mais alors la Religion « prit autant de formes qu'il y avait de têtes. Les sectes naquirent des sectes sans fin et sans repos [5] ». Et Bossuet montra dans l'*Histoire des Variations* que la Religion chrétienne « reposant sur la révélation, et la révélation étant immuable, toute secte dont la doctrine varie ne possède pas la Religion de Jésus-Christ [6] ».

Dès lors il ne restait plus qu'une ressource pour la Réforme : « soutenir que les dogmes sur lesquels elle avait varié n'étaient pas essentiels en soi, et qu'on pouvait les rejeter ou les admettre sans porter atteinte au Christianisme et sans s'exclure du salut. Ainsi naquit le système des points fondamentaux, qui, réduisant à quelques articles non définis la foi nécessaire, et tolérant tout le reste comme indifférent,

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VI.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. *Ibid.*, p. 149.
4. *Ibid.*, p. 150.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 152.

consacre en même temps la liberté de tout croire, même les erreurs les plus exécrables, et la liberté de tout nier, même Dieu[1] ».

Conduits par la controverse sur l'Écriture au système des points fondamentaux, les protestants y furent amenés aussi « par la controverse sur l'Église[2] ». Car il fallait qu'ils prouvassent d'abord que l'Eglise catholique ne possédait pas les caractères de la véritable Eglise, ensuite que ces caractères appartenaient exclusivement à la Réforme. Mais comment y parviendraient-ils ? La foi est une, et les protestants divisés en une foule d'opinions différentes n'ont jamais pu convenir d'un symbole commun[3] ; la véritable Église est une, et ils sont divisés en mille sectes qui s'anathématisent mutuellement[4]; la véritable Eglise a toujours été visible ; mais où était leur Église avant Luther ? c'est en vain qu'ils la cherchent chez des hérésiarques condamnés, un Vigilance, un Béranger, les Albigeois, les Vaudois, qui d'ailleurs n'ont pas pensé comme eux sur une foule de points ; ce n'est qu'un scandale de plus[5]. — « La véritable Église est universelle, et vous n'êtes que d'hier, et chacune de vos sectes, prise à part, est à peine connue dans un point du globe[6]. » Vous avez abandonné le titre de catholique : « ce qui vous appartient en propre, c'est l'esprit particulier, cet esprit qui sépare et divise à l'infini[7] ». Enfin la véritable Église est apostolique, et loin de pouvoir remonter jusqu'aux Apôtres par une succession ininterrompue de pasteurs qui aient enseigné la même foi dans tous les temps, vous ne pouvez pas nommer pendant quinze siècles « un seul homme, quel qu'il fût, qui ait eu la même Religion que vous[8] ». Donc vous n'êtes pas la véritable Eglise.

Il fallut donc que la Réforme, pour essayer d'échapper à ces critiques trop bien fondées, changeât « toutes les idées que les chrétiens jusqu'alors avaient eues de l'Eglise[9] ». Jurieu affirma « que la vraie Eglise, loin de former une

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VI, p. 153
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 155.
4. *Ibid.*, p. 156.
5. *Ibid.*, pp., 156-157.
6. *Ibid.*, p. 157.
7. *Ibid.*, p. 158.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*

société distincte et séparée de toutes les autres, se compose, au contraire, de toutes les sectes chrétiennes faisant profession de croire certaines vérités qu'il appelle *fondamentales* [1]... » Tout le reste, dans ce système, devenait matière, non plus de foi, mais simplement d'opinion.

Dès lors, Jurieu, se faisait fort de retrouver pour la Réforme tous les caractères de la véritable Église qu'on lui contestait : l'*unité* résultait de la croyance aux mêmes vérités fondamentales ; la *visibilité*, de ce que toutes les Églises ont toujours été visibles, sans qu'il soit nécessaire d'en distinguer aucune des autres; l'*universalité* s'étendait à toutes les communions qui ont conservé les vérités principales; *l'apostolicité* résultait de ce que toutes les communions chrétiennes, parmi lesquelles l'Église catholique, qui se déclare apostolique, font partie du corps de l'Église[2].

Mais cette doctrine des points fondamentaux sur laquelle la Réforme a fait reposer tant d'espoirs, est destructive de toute religion et de toute raison, et conduit à l'indifférence absolue des Religions. C'est ce que l'abbé de La Mennais prouve dans le septième chapitre.

Les protestants ne peuvent fonder la doctrine des points fondamentaux ni sur l'Écriture, ni sur l'autorité des premiers siècles, ni sur la raison.

Ils ne le peuvent pas sur l'Écriture, car l'Écriture étant pour eux l'unique règle de foi, ils doivent prouver qu'elle « établit clairement la distinction des points fondamentaux et non fondamentaux, et spécifie non moins clairement ce qui est fondamental et ce qui ne l'est pas. Or, c'est ce qu'ils n'ont jamais pu faire, quoiqu'on les en ait maintes fois pressés [3]... Ils ne peuvent donc adopter ce système sans se contredire grossièrement [4] ». Ils ne peuvent pas le fonder non plus sur l'autorité des premiers siècles, car « ce système ne saurait être vrai à moins que le Christianisme ne soit faux [5] ». D'abord parce que Jésus-Christ a enseigné manifestement une doctrine contraire ; ensuite parce que les disciples du Christ, fidèles à son enseignement, « ne souffrirent

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I., chap. VI, p. 159.
2. *Ibid.*, pp. 160-161.
3. *Ibid.*, chap. VII, p. 164.
4. *Ibid.*, p. 165.
5. *Ibid.*, p. 166.

jamais qu'on portât la plus légère atteinte aux dogmes révélés [1] ». Tous sont d'accord pour condamner quiconque nie un seul article de la doctrine de Jésus-Christ. Enfin parce que « tous les Pères, tous les conciles, tous les chrétiens, soit catholiques, soit hérétiques, ont ignoré, jusqu'à la Réforme, la distinction de dogmes fondamentaux et non fondamentaux; ils ont cru qu'il n'y avait qu'une seule foi par laquelle on pût être sauvé, qu'une seule Église qui proposât cette foi, excluant du salut toutes les sectes séparées de cette unique et véritable Eglise. Or, si une erreur de cette importance a pu régner universellement pendant seize siècles... le Christianisme est évidemment faux, puisqu'un envoyé divin n'a pu enseigner une erreur dont les conséquences sont si terribles [2] ».

Les protestants ne peuvent pas non plus appuyer sur la raison le système des points fondamentaux. En effet, les partisans de ce système montrent aux déistes qu'une Religion est nécessaire, et qu'il existe par conséquent une vraie Religion; mais que la raison ne peut déterminer cette vraie Religion, puisqu'elle ne fait que nous égarer jusqu'à l'athéisme, et que, par suite, « il est nécessaire aussi que Dieu révèle cette vraie Religion [3] ». Mais ils veulent faire un choix dans cette révélation : « Dieu révélera aux hommes des vérités nécessaires à l'homme, et les hommes ne seront pas obligés de croire Dieu, et ils resteront maîtres de rejeter les vérités que Dieu leur révèle. Alors, à quoi bon une révélation [4] ? » Et n'est-il pas « infiniment plus absurde de prétendre qu'il soit permis de nier une partie seulement de la révélation que la révélation tout entière [5] » ? Si le déiste rejette la révélation, c'est qu'il ne croit pas que Dieu ait parlé; mais que penser du chrétien de Jurieu qui, rejetant une partie de la révélation qu'il croit divine, « attribue à l'homme le droit de préférer, en une foule de circonstances, sa propre raison à la raison du Souverain Etre, et de désobéir à ses lois [6] » ? Sans compter « que tous les points de la foi chrétienne s'enchaînent étroitement l'un à l'autre », et que « où tout se tient, tout est essentiel [7] ». Enfin, admettre la révélation, c'est croire

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 166.
2. *Ibid.*, p. 167.
3. *Ibid.*, p. 168.
4. *Ibid.*, pp. 168-169.
5. *Ibid.*, p. 169.
6. *Ibid.*, p. 170.
7. *Ibid.*

les vérités révélées sur l'autorité de Dieu qui nous les révèle ; « or, cette autorité étant la même, quelle que soit l'importance relative des vérités divines, c'est nier l'autorité sur laquelle elles sont toutes fondées, c'est renverser la base de la révélation et la livrer sans défense aux déistes [1] ».

Tous les efforts des protestants pour découvrir un moyen sûr et facile de distinguer les points fondamentaux des autres échouent en effet « sous le triple rapport des dogmes, du culte et de la morale [2] ».

Quant aux dogmes, s'ils allèguent la règle du *sentiment*, et prétendent qu'on *sent* les vérités fondamentales comme la lumière, la chaleur, le doux, l'amer, que répondront-ils au déiste qui prétend ne *sentir* que la Religion naturelle, ou à l'athée qui ne sent rien du tout [3] ? Diront-ils que les articles fondamentaux se reconnaissent à la liaison qui existe entre eux et le fondement du Christianisme ? « Jamais les protestants n'ont pu convenir entre eux de ce qui constitue le fondement du Christianisme [4] », outre que ce fondement ne pouvant consister qu'en des vérités fondamentales, la règle se réduit à cet aphorisme : « on reconnaît le fondement du Christianisme à sa liaison avec le fondement du Christianisme [5] ». S'ils allèguent enfin la règle de l'unanimité, en déclarant que « tout ce que les chrétiens ont cru unanimement et croient encore partout, est fondamental et nécessaire au salut », la règle est en somme « de ne croire à rien, ou de ne croire que ce qu'on veut ; car, comme il n'est pas un seul dogme qui n'ait été nié par quelque hérétique, il s'en suit qu'il n'existe pas de vérité fondamentale, et que c'est perdre son temps que de les chercher [6] ». Et c'est pourquoi la Réforme, ne pouvant s'en tenir au système des points fondamentaux, se fit d'autres règles, du vivant même de Jurieu, et Bossuet lui montra dans le *Sixième Avertissement aux protestants* qu'il ne pouvait en contester aucune : 1° « Qu'il ne faut reconnaître d'autre autorité que l'Écriture interprétée par la raison » ; 2° « que l'Écriture pour obliger doit être claire » ; 3° « qu'où

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 171.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, pp. 172-173.
4. *Ibid.*, p. 173.
5. *Ibid.*, p. 174.
6. *Ibid.*

l'Écriture paraît enseigner des choses inintelligibles, et où la raison ne peut atteindre, il la faut tourner au sens dont la raison peut s'accommoder, quoiqu'on semble faire violence au texte[1]. » Ce qui ramène la prétendue autorité de l'Écriture à l'autorité de la raison, « de sorte qu'au fond ces règles se réduisent à celle-ci : chacun doit croire ce que la raison lui montre clairement être vrai ; ce qui est le principe même du déiste et de l'athée[2] ».

Ce système, qui ne tient pas devant le raisonnement, n'est pas moins condamné par les faits : ils montrent que les protestants ne disposant d'aucune autorité légitime ne peuvent exclure de la tolérance même les sociniens, en sorte que peu à peu le protestantisme devient « un déisme timide et mal déguisé [3] ». Tel est le spectacle qu'offre actuellement l'Angleterre, où Hoaldy et ses disciples tolèrent le mahométisme, le déisme, le paganisme et suppriment le baptême ; l'Amérique, où l'on se borne à disserter vaguement sur la morale ; l'Allemagne protestante où, « à l'aide de ce que l'on appelle l'exégèse biblique, c'est-à-dire d'une critique sans frein, on nie les prophéties, on nie les miracles, on nie la vérité du récit de Moïse », et l'on fait de la Genèse « un tissu d'allégories ou de mythes, ou de pures fables[4] ». On arrive ainsi au *Christianisme rationnel*, tant vanté en Allemagne, qui, excluant tout ce que la raison ne conçoit pas, c'est-à-dire tous les mystères et tous les dogmes, se réduit en somme au déisme, qu'on est bientôt contraint de dépasser : « on est forcé de nier Dieu, puisqu'on est contraint d'avouer que des mystères inconcevables l'environnent ». Ainsi « la discordance des opinions, la diversité infinie des croyances, remplissent tout l'espace qui sépare la Religion catholique de l'athéisme : l'unité ne se rencontre qu'à ces deux termes extrêmes : *unité de foi* dans la Religion catholique, parce qu'elle renferme la plénitude de la vérité ; dans l'athéisme, *unité d'indifférence*, parce qu'il renferme la plénitude de l'erreur[5] ». On ne peut, comme le veulent les protestants, s'arrêter entre deux. « Tolérer dogmatiquement une seule erreur, c'est s'engager à les tolérer toutes[6]. »

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 175. Cf. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*.
2. *Ibid.*, p. 176.
3. *Ibid.*, p. 178.
4. *Ibid.*, p. 180.
5. *Ibid.*, p. 181.
6. *Ibid.* Voyez, pour vérifier l'exactitude de ces vues, RÉBELLIAU, *Bos-*

Quant au culte, il faut bien reconnaître que les révolutions en ont suivi, « chez les protestants, celles des dogmes ; car en toute Religion, le culte est l'expression du dogme [1] ». C'est à Bonald que l'abbé de La Mennais emprunte l'argumentation suivante : il faut, dit-il, pour avoir un culte, non seulement admettre certaines vérités spéculatives, c'est-à-dire avoir une *opinion*, mais avoir une *foi :* « Le déiste admet Dieu, et ne lui rend aucun culte, ou ne sait quel culte lui rendre... C'est que le déisme n'est pas une Religion, mais une *opinion*. La *foi* tend à se manifester au dehors par des actes, parce qu'elle réside principalement dans le cœur, où est le principe d'action. Les *opinions* au contraire n'existent que dans l'esprit : leur expression naturelle est la parole. Aussi les protestants, dont les maximes renversent le fondement de la foi, montrèrent-ils, dès l'origine, une profonde répugnance pour les cérémonies religieuses, ou le culte extérieur... Tous les rites d'un culte majestueux, sublime expression d'une foi sublime, durent paraître opposés à l'essence du Christianisme, quand le Christianisme fut devenu une simple *opinion* [2]. » Et c'est ainsi que « le système des points fondamentaux, contraignant de tolérer toutes les doctrines, contraint de tolérer tous les cultes, et conduit naturellement à l'abolition de tout culte, en conduisant à la négation de tout dogme [3] ».

Enfin le système des points fondamentaux compromet aussi la morale. Car « les devoirs dépendent des croyances : autant de symboles, autant de morales. Il faudra donc tolérer toutes les morales comme on tolère tous les symboles [4] ». Morale parfaite du Christianisme reposant sur une règle de foi parfaite, morale du mahométisme qui mêle les préceptes du vice à des préceptes de vertu, parce qu'il mêle l'erreur à la vérité ; déisme, morale d'opinions et de phrases, parce que la croyance du déiste est incertaine et bornée ; athéisme enfin, qui n'enseigne qu'un seul devoir, celui de n'en connaître aucun ; autant de morales qu'on jugera indifférentes : « En consacrant l'indifférence absolue des dogmes, le système de Jurieu con-

suet historien du protestantisme, 1 vol. in-8, Paris, Hachette, 1891, liv. III, ch. v. Le fait que M. Rébelliau approuve ce que l'abbé de La Mennais condamne ne rend que plus décisive la concordance de leurs vues sur ce point.

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 188.
2. *Ibid.*, p. 189.
3. *Ibid.*, p. 190.
4. *Ibid.*

sacre donc l'indifférence absolue des devoirs. On sera libre de tout faire, comme on est libre de tout croire et de tout nier[1]. » C'est que, si l'on rejette toute autorité vivante, la règle des mœurs devient aussi variable et aussi incertaine que la règle de foi : après avoir détruit le dogme et le culte, le système des points fondamentaux détruit la morale.

Ainsi, tous les systèmes d'indifférence, rentrant successivement l'un dans l'autre, aboutissent à l'indifférence absolue des religions. L'abbé de La Mennais, en réfutant dans les chapitres suivants la doctrine générale de l'indifférence, achèvera donc de les renverser tous.

V

Quoique la majeure partie de cette argumentation contre la Réforme et Rousseau vienne en droite ligne de la tradition sulpicienne, et s'inspire surtout de Bossuet, cependant il y transparaît encore de notables emprunts à Bonald et, par lui, s'y dessine aussi ce mouvement de conversion vers Rousseau que nous avons commencé de déceler dans les chapitres dirigés contre les indifférents politiques. C'est ainsi que l'idée d'une *religion positive nécessaire*, au nom de laquelle J.-J. Rousseau est d'abord combattu, étroitement liée à celle d'une révélation primitive, est directement empruntée à Bonald : n'est-ce pas lui qui admet deux révélations, l'une sur laquelle est fondée la religion primitive, cette religion patriarcale ou de la famille qui tient, dans son système, la place de la religion naturelle de Rousseau, l'autre qui achève, accomplit, perfectionne la religion primitive ? et l'une et l'autre, la religion primitive et la religion accomplie, également nécessaires à l'homme social, à l'homme enveloppé dans les formes sociales plus ou moins développées auxquelles respectivement elles correspondent ? l'une et l'autre, par conséquent, également *positives*, également *révélées*, mais en un sens aussi, également *naturelles* à l'homme ?

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VII, p. 190.

Système séduisant, mais qui n'était séparé de celui de Rousseau que par la substitution de la révélation à la raison comme fondement de la religion qui est dans la nature de l'homme. Il pouvait donc frayer pour une sensibilité malade une voie de retour au système de Jean-Jacques, et c'est de là sans doute qu'il tenait une partie de son inconscient attrait pour l'abbé de La Mennais ; ne lui emprunte-t-il pas encore, plus loin, nous l'avons vu, une partie de l'argumentation qu'il dirige contre le système des points fondamentaux quand il montre que ce système ne peut conserver le culte parce qu'il réduit les dogmes à des *opinions* qui n'existent que dans l'esprit, tandis que la *foi*, les plaçant dans le cœur, en fait le principe des actes ?

Ainsi, nous vérifions encore qu'à chaque instant le point de vue de Bonald, et par lui, une certaine reprise de Rousseau, tend à percer à travers la discipline sulpicienne à laquelle l'abbé de La Mennais se soumet. Saint-Sulpice, en effet, n'admet pas le système de Bonald. On y distingue encore la Religion naturelle et la Religion surnaturelle. M. Boyer, directeur à Saint-Sulpice, au commencement de son cours de 1809-1810 sur la *Religion*, écrit : « La Religion est la réunion des devoirs de l'homme envers Dieu. Et comme ces devoirs nous sont manifestés par la raison et par la révélation, on a divisé depuis longtemps la Religion en Religion naturelle et Religion surnaturelle[1]. » Et, après avoir expliqué que les disciples de Jansénius rejettent cette distinction, il ajoute : « Plus récemment encore, M. de Bonald, un des plus vigoureux défenseurs de la foi catholique, s'est élevé avec force contre cette division. Il prétend que l'homme par les seules forces de la raison n'a pu se donner le langage, et qu'avec le langage lui a été révélée la Religion, la morale et la raison même, puisque pour se rendre compte de ses sentiments et de ses affections, l'homme a eu besoin d'une parole intérieure. Cela posé, il n'y a pas de loi naturelle ; bien plus, toute loi naturelle est impossible, la pensée étant inséparable de la parole, et la parole ne pouvant exister que par la révélation ; ou plutôt, selon lui, toute loi divine est naturelle ; rien n'est plus naturel, dit-il, que ce qui perfectionne l'homme, et rien n'ajoute autant à la perfection de l'homme que le surnaturel ou la révélation.

1. Inédit. *Archives de Saint-Sulpice.*

« Ce système, qui ne peut venir que d'un homme très versé dans la science de l'homme, se montre paré des plus riches couleurs et revêtu de la plus grande vraisemblance ; cependant ce n'est après tout qu'un système, et puisqu'il faut contredire malgré cela M. de Bonald, il n'appartient pas à un simple particulier de réformer la langue des Pères et même de Saint-Paul qui parle de la loi naturelle par opposition à la loi révélée. D'ailleurs ce célèbre auteur fait dépendre toute la Religion de son opinion, et l'on sait qu'il est dangereux de supposer que la Religion repose sur un système, à quelque degré de probabilité qu'on puisse l'élever ; et dans cette opinion même, qui empêche d'admettre une distinction entre la révélation faite à notre premier Père et dont la raison peut maintenant nous faire connaître les enseignements, et la révélation faite par Jésus-Christ dont les dogmes sont si hauts que la raison n'y saurait atteindre ? Enfin, en faisant évanouir la distinction de Religion naturelle et de Religion révélée, on se prive de ses armes pour combattre cette espèce de déistes, qui n'admettant aucune révélation, admettent cependant une religion naturelle[1]. »

Quoi qu'il en soit de ces arguments, ils établissent que Saint-Sulpice n'acceptait pas le système de Bonald. Et, s'il ne l'acceptait point, on conçoit assez la situation de l'abbé de La Mennais écrivant son premier volume, lui qui, déjà, non seulement est toujours pénétré de Bonald, mais le dépasse, ou, si l'on préfère, l'outrepasse dans une direction qui, d'une manière à peine sensible, et cependant bien remarquable, oriente sa pensée vers Rousseau. A travers l'apologétique traditionnelle, sous la règle sulpicienne à laquelle il se plie avec effort et dégoût, une apologétique audacieuse et nouvelle transparaît déjà ; l'esprit d'indépendance pousse déjà de bien audacieux, de bien inquiétants rejetons dans cette intelligence dont Rousseau n'a pas cessé d'occuper les régions profondes. Achevons, dans la seconde partie de ce premier volume, de distinguer les deux influences qui se partagent aujourd'hui sa pensée parce qu'elles se disputent son cœur.

1. Inédit. *Archives de Saint-Sulpice.*

CHAPITRE IV

LE PREMIER VOLUME DE L'« ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE » (*suite*). — LA DOCTRINE

I. La religion et l'homme : de Pascal et Bonald à Rousseau. — II. La religion et la société : Bonald, l'esprit libéral et Rousseau. — III. La religion et Dieu : nouvelle rupture avec la tradition sulpicienne. Conclusion. La revanche du libéralisme.

I

Le huitième chapitre du premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence* est, pour ainsi dire, la préface de cette seconde partie. Elle s'ouvre par des vues empruntées à l'auteur de la *Législation primitive :* « En remontant d'âge en âge jusqu'à l'origine du genre humain, on trouve la croyance d'un Dieu et d'une vie future établie chez tous les peuples. Sur cette croyance, unique sanction des devoirs, seule garantie de l'ordre et des lois, repose la société, qui s'ébranle dès qu'on y porte atteinte[1]. » Cette religion primitive, cette antique foi est obscurcie en Grèce par la sophistique au temps de Périclès, à Rome, par la philosophie un peu avant Auguste. Alors se produit la seconde révélation : « Le monde n'en pouvait plus, quand tout à coup l'antique foi, se développant

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VIII (2e partie, chap. I), p. 199. Cf. Bossuet, *Disc. sur l'Hist. universelle*, 2e partie, chap. XVI.

à la voix de Dieu, chez le peuple spécialement chargé d'en conserver le dépôt, reprend avec éclat possession de l'univers. De nouveaux dogmes sont promulgués; mais ces dogmes, dérivant des dogmes primitifs, appartenaient, au moins implicitement, à la foi primitive. De profonds mystères s'accomplissent; mais ces mystères, annoncés au premier homme, plus clairement révélés à ses descendants, étaient attendus, pressentis du genre humain tout entier. *Le Christianisme ne naissait pas, il croissait.* Tout est lié, tout s'enchaîne dans l'histoire comme dans les dogmes de la Religion[1]. » Les nations passent, « une seule doctrine reste, toujours crue, toujours immuable[2] ». C'est la théorie du développement, exposée par Bonald avec tant de vigueur, que l'abbé de La Mennais nous présente ici. Et déjà nous pouvons prévoir que cette seconde partie du premier volume de l'*Essai* marquera un nouveau pas en avant, un affranchissement plus accentué des disciplines traditionnelles et sulpiciennes; qu'elle exprimera plus librement et plus complètement la vie intérieure, la vie personnelle, présente et passée de son auteur.

Lorsqu'il s'en prend, tout de suite après cet exorde, à la folie des indifférents par insouciance et paresse, lorsqu'il cite le beau fragment de Pascal sur l'indifférence, il est vrai qu'il se conforme encore aux habitudes de Saint-Sulpice, aux suggestions de l'abbé Frayssinous et de l'abbé Teysseyre; mais il ne reproduirait pas sans doute avec tant de complaisance ces admirables pages, il ne les dresserait pas, comme un magnifique portique, à l'entrée de la voie nouvelle qu'il va parcourir, s'il n'en avait jadis vécu l'intime et profonde vertu. Bien plus encore, bien plus librement déjà que dans la première partie, l'abbé de La Mennais va donc maintenant revivre, en parcourant les étapes suivantes, sa vie passée, le drame de son intelligence et de son cœur, en même temps qu'il se détachera davantage des directions sulpiciennes.

Il annonce ainsi sa marche :

1° « On soutient que la Religion, vraie ou fausse, *est indifférente pour l'homme*, et nous prouverons que, supposé l'existence d'une vraie Religion, cette Religion est pour l'homme considéré soit individuellement, soit en société avec ses sem-

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VIII, p. 200.
2. *Ibid.*

blables et avec Dieu, d'une importance infinie ; d'où il suit qu'il a un intérêt infini à s'assurer s'il existe en effet une vraie Religion, et qu'il y a par conséquent une folie infinie à demeurer à cet égard dans l'indifférence[1]. » Le programme de la seconde partie est tracé dans les lignes qui précèdent; voici maintenant le projet du second volume :

2° « On soutient que toutes les Religions sont *en elles-mêmes indifférentes ;* et nous prouverons qu'aucune Religion n'est indifférente en soi, ou qu'en toute Religion il y a bien ou mal, vérité ou erreur, qu'il existe nécessairement une vraie Religion, c'est-à-dire une Religion d'une vérité ou d'une bonté absolue, et qu'il n'en existe qu'une seule, d'où se déduit l'obligation de l'embrasser, s'il est possible de la reconnaître... On soutient que, s'il existe une vraie Religion, l'homme n'a aucun moyen de la discerner des Religions fausses, et nous prouverons que, dans tous les temps, les hommes ont eu un moyen facile et sûr de reconnaître la véritable Religion : d'où il résulte que l'indifférence n'est pas seulement un état déraisonnable, mais encore un état criminel[2]... »

M. Boyer, au commencement de son *Traité de la Religion*, réunissait « les sectateurs de Jansénius » et « M. de Bonald » comme également opposés à la distinction classique, adoptée par Saint-Sulpice, entre *la religion naturelle* et *la religion révélée*[3]. Ainsi s'explique que l'abbé de La Mennais trouve à la fois chez Pascal et chez Bonald la majeure partie des arguments sur lesquels s'appuiera sa démonstration maintenant. Il prouve d'abord « l'importance de la Religion par rapport à l'homme[4] », dont le bonheur est la fin naturelle. Or « le bonheur des êtres est dans leur perfection », et jusqu'à ce qu'ils l'aient atteinte, ils sont agités, inquiets, parce qu'ils sont « dans un état de passage », et cherchent le lieu de leur repos. Aussi tous les hommes joignent-ils « à l'idée du bonheur, l'idée du repos », qui est, selon l'expression de saint Augustin, « la tranquillité de l'ordre[5] ». « Mais pour se conformer aux lois de l'ordre, il faut les connaître. Donc, point de bonheur pour l'homme à moins qu'il ne se connaisse

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. VIII (2e partie, chap. I), p. 217.
2. *Ibid.*, p. 218.
3. Inédit. *Arch. de Saint-Sulpice.*
4. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX (2e partie, chap. II), p. 219.
5. *Ibid.*, p. 220.

lui-même, et qu'il ne connaisse les êtres avec lesquels il a des rapports nécessaires, c'est-à-dire les êtres semblables à lui ; car il n'y a de rapports nécessaires, ou de société, qu'entre les êtres semblables[1]. » Et, voguant à pleines voiles, avec une aisance souveraine, sur cet océan déjà labouré par Bonald, l'abbé de La Mennais, qui s'est de longue date incorporé la pensée de l'auteur de la *Théorie du Pouvoir*, montre après lui que l'homme peut connaître Dieu et se connaître lui-même, connaître, par suite, « les rapports nécessaires qui l'unissent à Dieu et aux autres hommes, et qui dérivent de la nature de l'homme et de la nature de Dieu[2] ». « La nature, qui est immuable, parce qu'elle n'est que l'ordre immuablement voulu de Dieu, écrit-il, impose à l'homme des lois immuables comme elle; lois nécessaires, parce qu'elles sont l'expression de rapports nécessaires; lois hors desquelles on ne trouve ni paix ni félicité, parce que hors d'elles il n'y a que désordre[3]. » On ne peut en fixer ni l'origine, ni l'inventeur; elles sont reconnaissables à leur antiquité, à leur universalité, à leur grandeur et à leur force : n'est-ce pas dire assez clairement déjà qu'elles n'ont d'autre auteur que Dieu, qu'elles résultent directement de la révélation divine? En vain, à cette législation naturelle l'homme en veut substituer une factice : « c'est comme s'il tentait de changer sa nature » et celle des êtres semblables à lui. « Aussi, soit qu'essayant de s'établir arbitrairement en société avec Dieu, il combine des dogmes et invente des Religions, soit que, voulant s'établir arbitrairement en société avec les autres hommes, il combine des formes de gouvernement et invente des constitutions », il n'arrive « qu'à mettre des opinions à la place des croyances, des passions à la place des devoirs, et dans l'État, comme dans la famille et dans l'individu, l'agitation du désordre à la place de la tranquillité de l'ordre[4] ».

Jamais la pensée de Bonald n'avait encore trouvé jusqu'ici interprète plus éloquent ni plus fidèle; aux vides abstractions de la philosophie, ce sont les faits, c'est la réalité même donnée dans la révélation que l'abbé de La Mennais oppose : « *La Religion, la morale, la société sont des faits généraux*

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX, p. 221.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 222.

comme la pesanteur; des lois générales et indépendantes de nos idées, comme les lois de l'équilibre. Dès qu'on les considère comme de pures abstractions, tout est perdu. C'est alors qu'une philosophie en délire veut tout inventer, en politique, en morale, en Religion[1]... »

L'idée de la *physique sociale* est déjà tout entière dans ces lignes; il n'y manque guère que le mot. Mais ce mot, l'abbé de La Mennais se serait refusé à le prononcer : car il aurait craint l'équivoque dont certains sociologues abusent tant de nos jours; ces faits qu'il évoque à la suite de Bonald, appartiennent, il ne l'oublie pas, à cet ordre spirituel, dont la réalité garantit seule à ses yeux — c'est l'originalité propre de sa manière de voir — la liberté dont il a tant besoin, la véritable liberté.

Ils sont les sûrs garants de la vie intérieure : « Connaître, aimer, agir, voilà tout l'homme[2]. » De l'accord de ses facultés, dont le développement est conforme à l'ordre, ou à la nature des êtres, résulte le bonheur de l'individu. Mais les sens de l'homme l'inclinent vers les objets matériels. Partagé ainsi entre deux amours et deux volontés contradictoires, il faut qu'il rétablisse l'ordre entre ses facultés en soumettant les sens à la loi de l'intelligence ou vérité, qui par rapport aux actions libres est justice. Au contraire, l'homme réduit aux enseignements de la philosophie tombe dans l'idolâtrie de l'homme : « Fait pour obéir aux lois de l'ordre, pour vivre en société avec Dieu, auteur et lien de tous les êtres, pour posséder la vérité infinie par l'intelligence, et pour en jouir par l'amour, l'homme à qui elle échappe, et qui ne voit alors rien de plus grand et de plus parfait que lui-même, commence à s'aimer sans mesure[3]; » il s'aime « dans sa pensée et ses sensations », il se fait centre de toutes choses, il se fait Dieu[4] ». Ainsi, la philosophie, sous les deux formes générales qu'elle revêt, le système d'Epicure ou celui de

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX, p. 222. Est-il besoin d'attirer l'attention du lecteur sur l'importance de ce passage pour les sources catholiques d'Auguste Comte ? Voyez les t. IV, V et VI du *Cours de Philosophie positive*, consacrés à la Physique sociale, et, au t. III du *Système de Politique positive*, le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. (1882).

2. *Ibid.*, p. 223.

3. *Ibid.*, pp. 227-228.

4. *Ibid.*, p. 228.

Zénon, n'est « que l'idolâtrie de l'homme » qui, « en exaltant l'égoïsme à l'infini... rompt tous les liens sociaux [1] ». Mais — les souvenirs de Pascal sont ici bien directs et bien vivants — s'il est vrai que tout dans les désirs et les actions de l'homme séparé de Dieu « se rapporte à l'orgueil ou à la volupté [2] », cet amour de lui-même l'arrête aussi « dans le sentiment pénible de son imperfection [3] », parce que l'amour est alors disproportionné avec son objet. Même la possession de tous les avantages humains « ne serait jamais que la possession de l'homme imparfait et misérable, et le cœur ne tarderait pas à demander d'autres biens [4] ».

Est-il besoin de rappeler ici les inquiétudes, les angoisses, par lesquelles, nous l'avons vu, passa l'auteur de ces lignes ? Nul plus que lui n'en a vécu le sens profond, nul ne connut, n'éprouva mieux ces misères de la condition humaine ; chez nul homme, le *moi* ne fut, n'est encore plus rebelle ni mieux armé. Mais aussi nul n'éprouva davantage l'ardent, le passionné besoin de la certitude absolue, du terrain solide, immuable, sur lequel il pourrait fixer ses hésitations et se dégager de ses doutes. Cette certitude qui s'impose et dont sa sensibilité qui frémit à tous les souffles a tant besoin, cet ordre immuable de pensées qui seul peut assurer l'ordre rigoureux des actions, la philosophie ne le donne pas : « Comme le principe le plus général de la philosophie est qu'il n'existe aucun principe parfaitement certain,... sa règle de conduite la plus générale est qu'il n'existe aucune règle certainement vraie, ou absolument obligatoire ; en sorte que tout étant arbitraire, et la vérité elle-même n'étant plus l'objet éternellement subsistant de l'intelligence, mais une opération, une production abstraite de l'esprit, une propriété, pour ainsi dire, individuelle, les volontés individuelles remplacent les lois immuables de l'ordre ; et l'homme, indépendant de tout, isolé de ses semblables, isolé de son auteur,... demeure maître de croire et d'aimer et d'agir à son gré [5]. » Tel est l'état auquel nous réduit la philosophie : l'homme, « s'il cherche en lui-même sa félicité, obligé de la placer ou

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX, p. 228.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 229.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 234.

dans l'intelligence ou dans le corps, devient infailliblement l'esclave de l'orgueil ou de la volupté; car l'orgueil n'est que le sentiment d'une âme qui se complaît en elle-même et s'aime comme sa propre fin. Le plus extrême égoïsme est donc l'effet inévitable de toute philosophie irréligieuse[1] ».

Mais « le prix des biens ne dépend pas seulement de leur nature, mais de leur durée[2] ». Tout passe, ne laissant que dégoût, anxiété, « et cet inexorable ennui qui fait le fond de la vie humaine[3] ». L'abbé de La Mennais décrit avec de sombres, mais exactes couleurs, cet état misérable dont il a tant souffert, et qui trop souvent conduit au suicide. N'a-t-il pas écrit lui-même, dans une de ses crises de découragement, de désespoir et de dégoût : « Et la mort aussi me consolerait[4] ! »

La Religion vaut mieux. « Il faut absolument que l'homme cherche son bonheur ou en Dieu, ou en lui-même et dans les objets qui l'environnent[5]. Si, docile aux enseignements de la Religion, il voit en Dieu son véritable bien, la vertu, qui n'est que l'amour de l'ordre, ou la préférence des autres à soi à cause de Dieu, s'identifie pour lui avec l'amour du bien-être[6]. » Car « toute vérité émane de Dieu, qui est la vérité infinie, et « où Dieu n'est pas, dit Tertullien, il n'existe aucune vérité[7]..... Point de bonheur que dans la possession de la vérité infinie ou du bien infini, car le bien et la vérité ne sont qu'une même chose[8]... »

Donc, si nos désirs ne sont pas trompeurs, si nous n'avons pas reçu des facultés sans objet, si notre existence a une fin, « nous ne saurions évidemment parvenir à cette fin que par la Religion, qui seule ose assurer qu'elle nous fera connaître certainement notre nature, notre origine, nos destinées, et seule nous permet la possession de la souveraine vérité et du souverain bien[9] ».

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I. chap. IX, p. 242; après les mots. « comme sa propre fin », la 1re édition, p. 291, donne le texte suivant : « Or, nul être ne saurait s'aimer ainsi, sans s'aimer par-dessus tout et sans se préférer à tout; autrement il préférerait quelque chose à son bien-être. L'amour effréné de soi ou le plus extrême égoïsme... »
2. *Ibid.*, p. 237.
3. *Ibid.*, p. 235.
4. Blaize, I, p. 124 et *supra*, 2e partie, p. 366.
5. « Il ne peut ni le chercher ailleurs, ni ne le point chercher; car l'amour du bien-être est le fond même de sa nature » (Passage supprimé de la 1re édition, p. 290).
6. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX, p. 242.
7. *Ibid.*, p. 246-247.
8. *Ibid.*, p. 247.
9. *Ibid.*, p. 248.

La foi, tel est l'unique moyen d'atteindre la certitude absolue dont l'esprit a besoin pour régler la conduite, et le bonheur souverain dont le cœur est avide. La Religion nous ouvre l'éternité « et nous montre dans ses profondeurs comme une suite infinie de degrés par lesquels notre intelligence, s'élevant sans cesse, sans cesse doit s'approcher, à l'aide d'une durée sans bornes, de la source... de l'éternelle vérité [1] ». Elle fait plus : elle donne cette vérité infinie à notre âme qui dès ici-bas la possède « par la foi, par l'amour ou par l'espérance ; car l'espérance... n'est qu'un amour qui croit [2] ». Elle est donc la condition nécessaire et la condition suffisante du bonheur, du même bonheur, qu'elle offre à tous. Elle donne à l'âme ce repos auquel elle aspire, et qu'elle trouve en s'abandonnant « sans réserve entre les mains du Grand Etre essentiellement bon et tout puissant [3] ». Et l'abbé de La Mennais achève le tableau de ces jouissances de la foi, auxquelles il n'a pas cessé, à travers ses chutes et ses découragements, d'aspirer avec une si vive ardeur, par la page célèbre dans laquelle il évoque la mort du chrétien [4].

Impuissance de la philosophie à procurer à l'homme la certitude et le bonheur, pouvoir admirable de la Religion de satisfaire pleinement sa nature en répondant à ce double objet, voilà ce que ce chapitre de l'*Essai sur l'Indifférence* met éloquemment en lumière. Sa puissance de persuasion vient, il ne faut pas l'oublier, de ce que l'abbé de La Mennais a connu, éprouvé, senti ce double état ; il a passé par les épreuves qu'il décrit, goûté à la philosophie humaine, et vu qu'elle ne faisait qu'exalter en lui l'égoïsme et l'orgueil; puis, il s'est dépris, avec quels déchirements et quelles angoisses, de ces faux biens de la vie, pour s'élever, par la foi reconquise, jusqu'au véritable bien; mais cette victoire, il le sent, n'est pas définitive encore; jamais en lui le moi humain ne sera tout à fait vaincu ; et comme les assauts que l'orgueil livre encore et livrera toujours à cette foi qui devrait être ferme et immuable, qu'il affirme telle, et qu'il voit cependant si fragile, l'inquiètent et le désespèrent, il plaide avec passion cette cause sainte au triomphe assuré de laquelle tout son

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. IX, p. 249.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 251.
4. *Ibid.*, pp. 254-256.

bonheur est attaché. Enfin, comme autrefois, aux heures décisives où se livra dans son esprit et dans son cœur le combat qui le ramena du *Vicaire savoyard* à l'Eglise, Pascal et Bonald furent ses deux plus fermes soutiens, c'est leur pensée dont il s'arme ici pour frapper la philosophie et la convaincre d'impuissance, c'est en compagnie de ces deux champions qu'il combat. Mais Saint-Sulpice, encore une fois, tout en les admirant l'un et l'autre, n'a pas fait sienne leur doctrine; au jeu périlleux d'un Pascal qui ruine toute la sagesse humaine pour asseoir victorieuse la foi sur ces ruines, il préfère toujours le développement raisonnable des preuves léguées par la tradition. Celles-là n'ont point suffi jadis à l'abbé de La Mennais et ne lui suffisent point encore : asseoir la foi dans l'esprit par la méthode d'un Pascal, dans la société par celle d'un Bonald, rétablir en plein dix-neuvième siècle la Révélation au sommet de l'édifice des connaissances humaines, cette entreprise audacieuse, il y songe déjà peut-être. Du moins, de Pascal et Bonald à Rousseau, il existe des voies frayées ; ces pensées peuvent se combiner, et toutes trois excluent la méthode sulpicienne. Ici plus encore que dans les précédents chapitres triomphe chez l'abbé de La Mennais l'esprit d'indépendance qui l'entraîne dans les voies nouvelles et hardies au bout desquelles il se perdra.

II

Cette influence maîtresse de Bonald s'affirme au plus haut point, ainsi qu'on devait s'y attendre, dans les deux chapitres où l'abbé de La Mennais traite la question de l' « importance de la Religion par rapport à la société [1] ». La question est posée dans les termes mêmes que l'auteur de la *Théorie du Pouvoir* aurait adoptés : On cherchera, déclare l'abbé de La Mennais, la raison de la nécessité des croyances religieuses, en montrant que, si la philosophie détruit les hommes et les peuples, au contraire « la Religion, qui seule conserve l'homme et le conduit au bonheur en l'établissant dans un état conforme à sa nature, seule aussi conserve les peuples et les

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x et xi.

conduit au bonheur en les établissant dans un état conforme à la nature de la société [1]. »

Cette idée de la nature sociale qui, nous l'avons vu, commande toute la philosophie de Bonald, l'abbé de La Mennais la développe d'abord en l'opposant aux doctrines philosophiques qui réduisent la société à l'état d'invention contingente : « Une des plus dangereuses folies de notre siècle, écrit-il, est de s'imaginer que l'on constitue un Etat, ou qu'on forme une société du jour au lendemain, comme on élève une manufacture. On ne fait point les sociétés, la nature et le temps les font de concert ; et voilà pourquoi il est si difficile qu'elles renaissent lorsque l'homme les a détruites, la même action qui a détruit s'opposant à l'action réparatrice du temps et de la nature. On veut tout créer instantanément... fondre la société d'un seul jet... L'on substitue en tout les combinaisons arbitraires de l'esprit aux rapports nécessaires, aux lois simples et fécondes qui s'établissent d'elles-mêmes lorsqu'on n'y met pas obstacle, comme les conditions indispensables de l'existence... Rien n'arrête, rien n'embarrasse : on constitue, et l'on constitue encore : on écrit sur un morceau de papier qu'on est une monarchie, une république, en attendant qu'en réalité on soit quelque chose, qu'on soit un peuple, une nation [2]... Mais il y a une loi immuable contre laquelle rien ne prévaut. Toute société qui, étant sortie des lois de la nature, s'obstine à n'y point rentrer, ne se renouvelle que par la dissolution, et ne recouvre sa vigueur qu'en perdant tout, et souvent jusqu'au nom même de nation. Il faut, ainsi que l'homme, qu'elle traverse le tombeau pour arriver à la vie une seconde fois [3]. »

Les passions opèrent ces grands bouleversements en se servant de la raison comme d'un instrument pour sonder les coutumes établies jusque dans leurs sources. Comment réparer le mal qu'elles ont fait, sinon en cherchant à découvrir pourquoi certaines sociétés sont moins heureuses que d'autres ?

« Toute société tend à la perfection, parce que toute société tend au bonheur », c'est-à-dire à « la tranquillité de l'ordre », ou au « parfait repos » qui en résulte [4]. Mais « l'unité est

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x, pp. 259-260. Cf. Aug. Comte.
2. *Ibid.*, p. 260.
3. *Ibid.*, pp. 260-261.
4. *Ibid.*, p. 262.

l'essence de l'ordre, car l'objet de l'ordre est d'unir, et la société même, dans sa notion la plus générale, n'est que l'union des êtres semblables [1] ». Or « pour qu'il y ait unité sociale, il faut que chaque partie soit ordonnée par rapport au tout; chaque individu par rapport à la famille; chaque famille par rapport à la société particulière dont elle est membre: chaque société particulière par rapport à la grande société du genre humain; et le genre humain lui-même par rapport à la société générale des intelligences dont Dieu est le suprême monarque [2] ». Ainsi le *pouvoir*, pour l'abbé de La Mennais comme pour le vicomte de Bonald, devient la clé de voûte de la société: « Car point d'ordre social sans hiérarchie sociale, sans pouvoir et sans sujets, sans le droit de commander et le devoir d'obéir. Or, entre des êtres égaux il n'existe naturellement ni devoirs, ni droits, ni sujets, ni pouvoir, ni par conséquent d'ordre possible; et jamais on ne constituera la société avec des hommes: il faut que l'homme soit d'abord en société avec Dieu, pour pouvoir entrer en société avec ses semblables [3]. »

L'ordre social exige en effet le sacrifice des intérêts de chacun à l'intérêt de tous, sacrifice sans raison quand c'est l'homme qui le demande à l'homme, parce qu'il est sans compensation. Aussi est-ce Dieu seul qui peut l'exiger, en vertu des rapports nécessaires qu'il établit entre ces êtres eux-mêmes nécessaires, le pouvoir et les sujets [4]. Et comme « partout où il existe des hommes, la nature forme des sociétés, l'état de société n'est pas moins naturel à l'homme que l'existence, puisqu'il ne se conserve et ne se perpétue que dans l'état de société [5] ». La société « dont la famille est le germe » est donc dans la nature des choses, et subsiste, et se développe « tant que la loi fondamentale de toute société demeure intacte... Cette loi est la loi du pouvoir, loi sacrée, loi divine, et que l'homme est si loin d'avoir inventée qu'il ne peut même la comprendre si la Religion ne la lui explique [6]. »

Or, la philosophie détruit le pouvoir, le droit des gens et les lois en y substituant la force.

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x. p. 262.
2. *Ibid.*, p. 263.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 266.
6. *Ibid.*

Elle détruit le pouvoir, car elle part de ce principe que chaque homme est maître absolu de lui-même, qu'il ne doit rien à personne et que personne ne lui doit rien. Il faut donc qu'elle donne « pour base au pouvoir, ou la force, ou un pacte libre[1] ». Rousseau montre bien au premier livre du *Contrat social* qu'aucun droit, qu'aucun devoir « ne peut résulter de la force, et qu'ainsi elle diffère essentiellement de l'autorité. La force est la puissance de contraindre, l'autorité est le droit d'ordonner. Du droit d'ordonner résulte le devoir d'obéir ; de la puissance de contraindre résulte la nécessité de céder. Il y a l'infini entre ces deux notions[2]... » Nulle vérité dont l'abbé de La Mennais soit plus persuadé, nulle qui lui fasse rencontrer, retrouver avec plus de certitude et plus de joie, Rousseau à travers Bonald. Car il doit à Rousseau ce besoin de liberté, auquel, dans sa doctrine sociale — c'est par là surtout, c'est par cette tendance qu'elle diffère de celle de Bonald — auquel, dis-je, est subordonné l'ordre et l'autorité : l'un et l'autre, et le pouvoir lui-même ne sont à ses yeux que des moyens en vue de la liberté.

Mais Rousseau a, sans le vouloir, dans son *Contrat social*, introduit de nouveau la force à la base de l'ordre moral, et par conséquent, comme les autres philosophes, fait de l'homme un être purement matériel, rabaissé au-dessous des animaux. Telle est la démonstration que l'abbé de La Mennais va tenter maintenant.

Rousseau, dit-il, parle « d'un pacte primitif, par lequel, pour l'intérêt de chacun, tous déposent, à certaines conditions leur souveraineté entre les mains d'un seul ou de plusieurs », pacte qui serait « la véritable base de l'ordre social[3]». Mais cette doctrine est absurde.

Elle l'est d'abord historiquement : jamais société ne commença par un tel pacte, car « il suppose au moins un commencement de société, ou la réunion d'un certain nombre d'hommes ayant un langage commun, une habitation commune, et des relations habituelles ; choses impossibles s'il n'existait quelque ordre parmi eux, et par conséquent des lois, et par conséquent un pouvoir chargé de leur exécution[4]... »

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x, p. 267.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 268.
4. *Ibid.*

L'abbé de La Mennais envisage ensuite le cas où l'on nierait l'historicité du Contrat : « Que si on dit que ce pacte, explicite ou non, existe de droit, on suppose la question même, et de plus, on dit une absurdité ; car l'expresse volonté des contractants est de l'essence de tout pacte, autrement, qui en réglerait les conditions[1] ? » De plus, tout pacte implique une sanction qui en assure le caractère obligatoire ; or il est impossible d'en trouver une ici. La volonté de l'homme qui ne l'oblige pas lui-même ne saurait obliger autrui. Celui qui cède sa souveraineté peut la reprendre quand il veut, et celui qui la reçoit n'est tenu d'aucune condition, ne pouvant être obligé ni par la volonté d'autrui, ni par la sienne. Tout ce qu'il reçoit, c'est « une puissance physique de régir... Je ne vois donc résulter du prétendu Contrat social aucun devoir ni aucun droit, ni par conséquent aucune autorité véritable. Je ne vois qu'un déplacement de la force, qui reste, en dernier ressort, seul arbitre de la société[2] ». Si le peuple est le plus fort, il renversera le souverain, et si le souverain est plus fort, il aggravera les liens du peuple. « Au lieu de la tranquillité de l'ordre, le pacte qu'on suppose n'établit donc qu'un conflit de volontés arbitraires, et, en détruisant la notion du droit et du devoir, ou le principe de l'obéissance, il constitue en état de guerre le pouvoir et les sujets[3]. » Quand la force du souverain prévaut, on a le despotisme ; quand c'est la force du peuple, on a l'anarchie. Mais le despotisme vaut encore mieux, à tout prendre, que l'anarchie : « Car l'anarchie n'est que le choc de tous les pouvoirs particuliers, dont chacun cherche à prévaloir ; et jusqu'à ce qu'un prévale, le désordre est au comble, et l'unique loi est la destruction... Tous périraient s'ils n'étaient soumis[4]. »

On arrive à la même conclusion par une autre voie encore. La souveraineté de l'homme avant l'établissement de la société « consiste à ne dépendre que de sa volonté[5] ». Or la volonté est naturellement inaliénable, « on ne peut pas plus vouloir par la volonté d'un autre que penser par son esprit et agir par ses organes ». Chacun, après comme avant le Contrat, reste donc

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x, pp. 268-269.
2. *Ibid.*, p. 269.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, pp. 269-270.
5. *Ibid.*, p. 270.

maître de sa volonté, « et céder le pouvoir, ce n'est pas céder sa volonté, ou cesser d'être soi, ce qui est impossible, mais uniquement mettre sa force à la disposition d'autrui. Le dépositaire du pouvoir n'est donc que le dépositaire de la force ; au lieu du droit d'ordonner qui s'exerce sur les volontés mêmes, il n'a que la puissance de contraindre[1] ».

C'est toujours à cette distinction essentielle, gage de la vraie liberté, que l'abbé de La Mennais ramène toute la discussion : il revendique pour l'homme l'imprescriptible droit de n'obéir qu'à Dieu. Tout ordre qui ne vient pas de Dieu peut bien contraindre la volonté à la soumission par force, mais il ne saurait l'obliger. Tout le système social tel qu'il le conçoit est donc, encore une fois, pour lui comme pour Rousseau, subordonné à la sauvegarde de l'indépendance, de la liberté du sujet. Le rôle que tient chez Rousseau la raison sous-jacente au Contrat, c'est Dieu qui le joue pour l'abbé de La Mennais : il est important de comprendre combien, dans ce combat en champ clos, les deux adversaires sont d'accord sur le principe fondamental.

Mais ils ne sont pas d'accord sur les moyens, et l'abbé de La Mennais pense bien avoir établi que « sous l'empire du Contrat social, il n'existe dans la société d'autres droits, d'autres devoirs que la volonté du plus fort[2] ». Aussi Jurieu dit-il « que le peuple n'a pas besoin de raison pour valider ses actes » ; et Rousseau « que la volonté générale (ou la volonté du peuple) est toujours droite[3] ». Le peuple n'a le pouvoir que parce qu'il a la plus grande force. « Ainsi les idées de pouvoir, de droit, d'ordre et de justice » se perdent « dans l'idée de la force, loi générale et unique raison de la société[4] ».

La servitude est alors établie à la place de la liberté. Ce que Rousseau « appelle liberté n'est que l'absence du pouvoir général de la société, ou le règne plus ou moins libre de tous les pouvoirs particuliers. Il est visible, que, dans ce cas, chaque pouvoir particulier doit avoir ses sujets qu'il gouverne par ses volontés particulières, c'est-à-dire des esclaves ; *car l'essence de l'esclavage consiste dans l'assujettissement à la*

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x, p. 270.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 271.
4. *Ibid.*

volonté de l'homme ; et quiconque obéit à l'homme seul est esclave, cet homme fût-il lui-même. Il en est ainsi des nations, et la théorie de la souveraineté du peuple n'est que la théorie de sa servitude[1] ». « Tel est le résultat de l'absurde Contrat social rêvé par la philosophie, et qui n'est en réalité qu'une sacrilège déclaration de guerre contre la société et contre Dieu[2]. »

Nous ne saurions l'oublier : ce n'est pas seulement le caractère personnel de Félicité de La Mennais, cet ardent, cet impatient besoin d'indépendance, véritable fond de son tempérament, qui s'exprime dans cette critique de la philosophie et plus spécialement de Rousseau : c'est aussi l'expérience de toute une famille bretonne d'abord séduite par les idées nouvelles, et qui s'était, à la fin de l'ancien régime, nourrie de Jean-Jacques Rousseau. La crise révolutionnaire, puis le despotisme impérial avec toutes leurs conséquences ont ramené ces esprits, les ont reconduits tous ensemble, j'y insiste, car l'abbé de La Mennais ne fut nullement un isolé dans son milieu, à de plus justes vues sur les conditions de la vraie liberté. Les espoirs qu'ils fondaient jadis sur les idées de Jean-Jacques Rousseau, ils les ont reportés sur la doctrine catholique : mais — du moins sur le plus éloquent d'entre eux, sur celui qui répandra la bonne nouvelle par le monde — la marque de l'auteur du *Contrat social* reste si forte, qu'à l'heure même où il le combat avec le plus d'acharnement, c'est de lui qu'il accepte encore les termes dans lesquels le problème social est posé ; c'est de lui qu'il emprunte l'impatience du pouvoir humain, et la conviction qu'il faut échapper à tout prix au despotisme anarchique ou tyrannique de la force.

Passons sur la suite de cette démonstration, dans laquelle notre auteur établit par des arguments très analogues à ceux que nous venons d'examiner, que la philosophie détruit le droit des gens, la législation et la morale : « En constituant la société par la raison seule, sans l'intervention de Dieu, écrit-il, résumant toute cette argumentation, on est conduit à ne reconnaître d'autre autorité, d'autre droit, d'autre loi que la force dirigée par l'intérêt particulier ou par les

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x, p. 273.
2. *Ibid.*, p. 280.

passions ; et quand on essaye de constituer les mœurs par la raison seule, sans l'intervention de Dieu, on est également conduit à ne reconnaître d'autre loi, d'autre droit que la force dirigée par l'intérêt particulier ou par les *appétits*[1] ». Et l'abbé de La Mennais conclut ce chapitre en montrant comment la Révolution française est l'épreuve décisive, la vérification expérimentale de la critique de la philosophie qu'il vient de développer. Dans une page brillante, tout inspirée de Bonald, il rappelle que l'erreur révolutionnaire fut à la fois religieuse et politique, comme toutes les erreurs sociales : « Il y a, écrit-il, des vérités et des erreurs à la fois religieuses et politiques, parce que la Religion et la société ont le même principe, qui est Dieu, et le même terme qui est l'homme. Ainsi une erreur fondamentale en Religion est aussi une erreur fondamentale en politique, et réciproquement. Si donc il existait une erreur destructive du pouvoir dans la société religieuse, cette erreur, la plus générale qu'on puisse imaginer, devrait être également destructive du pouvoir dans la société politique. Et c'est en effet ce que démontre sans réplique l'histoire de la Révolution française. En vertu de sa souveraineté, l'homme se soulève contre Dieu, se déclare *libre* et *égal* à lui : en vertu du même droit, le sujet se soulève contre le pouvoir, se déclare *libre* et *égal* à lui. Au nom de la *liberté* on renverse la constitution, les lois, toutes les institutions politiques et religieuses ; au nom de l'*égalité*, on abolit toute hiérarchie, toute distinction religieuse et politique. Clergé, noblesse, magistrature, législation, religion, tout tombe ensemble, et il fut un moment où tout l'ordre social se trouva concentré dans un seul homme. Pendant que cet homme-pouvoir, médiateur entre Dieu et l'homme dans la société politique, comme l'Homme-Dieu est médiateur entre Dieu et l'homme dans la société religieuse ; pendant, dis-je que cet homme exista, rien n'était désespéré, et l'ordre pour ainsi dire retiré en lui, pouvait plus tard en sortir et reparaître au dehors par un seul acte de sa puissante volonté. » On le savait, et c'est pour cela qu'on résolut sa mort. « Depuis le déicide des Juifs, jamais crime plus énorme n'avait été commis... Quand Louis monta sur l'échafaud, ce fut le pouvoir lui-même, vivante image de la Divinité dont il émane,

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x. p. 296.

ce fut le principe de l'ordre et de l'existence politique, ce fut la société entière qui périt[1]... »

Cette brillante traduction de Bonald ne doit pas nous faire oublier que, pour l'abbé de La Mennais, la confiance au pouvoir royal et la foi catholique sont également subordonnées au rôle qu'il leur attribue de protecteurs de la vraie liberté contre le despotisme et contre l'anarchie : Rousseau se cache derrière Bonald, en attendant qu'il en reprenne la place.

* * *

Après avoir montré « que toute philosophie irrégulière tend à détruire l'ordre social, le bonheur des peuples et les peuples mêmes[2] », l'abbé de La Mennais, passant à la partie positive de son argumentation, va montrer « que la Religion seule les conserve et les conduit au bonheur, en les établissant dans un état conforme à la nature de la société[3] ».

Ici, plus encore que dans le chapitre précédent, la préoccupation de la liberté apparaît surtout dominante. Sans doute l'abbé de La Mennais se propose d'y établir qu'il faut concevoir la Religion « comme l'unique et nécessaire fondement de tout ordre social[4] ». Mais aussitôt après avoir montré comment la création développe les vérités que renferme l'être divin, il cite et commente cette pensée de Bonald, empruntée au *Discours préliminaire* du *Divorce considéré au XIXe siècle* : « La Religion met l'ordre dans la société parce que seule elle donne la raison du pouvoir et des devoirs ». La signification du commentaire est bien remarquable : « Le pouvoir dans la société », déclare l'abbé de La Mennais, est « le droit de commander, lequel emporte le devoir d'obéir. Mais qui commande est au-dessus de qui obéit, tellement au-dessus qu'on n'imagine point de supériorité plus grande[5] ». Cette supériorité est telle qu'on ne saurait la rencontrer dans la nature : « Tout être créé est dans une indépendance naturelle de tout autre être créé ; et si le plus élevé des esprits célestes venait, sans autre titre que sa volonté, dicter des lois à l'homme

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. x, pp. 312-313.
2. *Ibid.*, p. 316.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, chap. xi, p. 323.
5. *Ibid.*, p. 325.

et l'asservir à sa domination, je ne verrais en lui qu'un tyran, et dans ses sujets que des esclaves. Qu'est-ce donc quand l'homme lui-même s'arroge l'empire sur l'homme, son égal en droit[1]? » C'est pourtant l'état auquel Rousseau réduit l'homme social : pour construire philosophiquement la société il impose à l'homme le joug de l'homme, et le soumet à l'empire de la force aveugle.

Au contraire la Religion dit à l'homme : « Le seul être qui ait sur toi un pouvoir légitime et naturel est l'Être infini qui t'a créé, qui te conserve, et dispose souverainement de tes destinées. Ses volontés sont ton unique loi, et ton bonheur, comme ta liberté, consiste à les connaître et à t'y soumettre. Être libre, c'est tendre à sa fin sans obstacle : ta fin est la perfection : obéis donc, et tu seras libre. Tu te maintiendras dans tes vrais rapports ; ta raison ne dépendra que de l'intelligence suprême, et ta volonté que des lois immuables auxquelles le Tout-Puissant lui-même est soumis[2]. » Aussi n'est-il pas d'erreur plus lourde que celle de Rousseau déclarant au l. IV, chap. VIII du *Contrat social* que les chrétiens sont faits pour être esclaves, et que les anciens Grecs et les Romains étaient libres : « Il n'a pas vu que la liberté, indépendante de la forme des gouvernements, est uniquement relative à la nature du pouvoir. S'il avait lu l'Évangile, il y aurait vu : « La vérité vous affranchira. » (Jean, VIII, 32). « Le Christ nous a délivrés » (Ep. ad Galat., IV, 31). « Où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. » (Ep. II, ad Corinth. III, 17[3].) Car quand le Christ vint sur la terre, « l'homme partout était l'esclave de l'homme. Il fallait, pour être affranchi de ce dur esclavage, qu'il entendît cette haute vérité, qui fut, en tous sens, pour la société, *la bonne nouvelle du salut* : *Tout pouvoir vient de Dieu* (Ep. ad Rom., XIII, 1[4]. ») Que l'abbé de La Mennais montre ensuite, d'après le discours préliminaire du *Divorce* du vicomte de Bonald, tous les devoirs et l'ordre conservateur de la société sortant de l'idée sublime du pouvoir ; qu'il montre la Religion concentrant les intérêts particuliers dans l'intérêt commun, substituant l'amour à la haine, constituant le pouvoir domestique comme elle a constitué le

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. XI, pp. 325-326.
2. *Ibid.*, p. 327.
3. *Ibid.*, p. 328.
4. *Ibid.*, p. 328.

pouvoir politique et par conséquent ordonnant la famille, tendant même à rassembler tous les peuples en une société unique, universelle ; qu'il décrive enfin tous les bienfaits du christianisme, civilisant l'Europe, et après elle, l'Asie et l'Afrique, instituant le droit de la guerre, produisant une législation qui protège le faible, améliorant les mœurs par l'exemple de la perfection vivante du Christ et par les sanctions immortelles ; ce ne sont là que des points de vue accessoires et secondaires, relativement à l'objet auquel tous les autres sont subordonnés, et que résume cette pensée : « L'homme est si grand que Dieu seul a le droit de lui commander [1]. »

L'inconcevable folie des indifférents, c'est, pour l'abbé de La Mennais, leur insouciance qui fraye les voies à la tyrannie. Bonald a donc bien, il est vrai, inspiré ces pages ; mais combien, en lui empruntant sa pensée, l'abbé de La Mennais en modifie la signification ! Sous sa plume, cette hautaine et majestueuse préoccupation de l'ordre qui rattache si directement le vicomte de Bonald au grand siècle, n'est plus qu'un moyen, non une fin ; le moyen de satisfaire aux impatientes aspirations d'une sensibilité que révolte jusqu'à l'apparence du joug, aux révoltes d'un tempérament pour qui tout pouvoir devient tyrannie, et qui peut-être déjà, en prétendant n'obéir qu'à Dieu, réalise le rêve anarchique de ne plus obéir qu'à soi.

III

De la considération des sociétés de la terre, l'abbé de La Mennais s'élève dans le dernier chapitre du premier volume de l'*Essai*, à la considération « de la grande société des intelligences dont Dieu est le monarque ; société parfaite, éternelle [2] », à laquelle l'homme appartient, et dont les sociétés de la terre ne sont qu'une faible image. Dieu, en créant l'homme, ne devant rien qu'à soi n'a pu se proposer « qu'une fin relative à lui-même, c'est-à-dire sa gloire, ou la manifes-

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. XI, p. 327.
2. *Ibid.*, chap. XII, p. 373.

tation de ses perfections infinies [1] ». Il le produisit donc à son image, c'est-à-dire qu'il le fit « puissance, intelligence, amour [2] ». Il régla de plus l'usage de ses facultés sur « les lois éternelles qui mettent, si je l'ose dire, l'ordre en Dieu même... Il lui révéla donc ce qu'il était nécessaire qu'il connût de ces lois, et la Religion, lien d'union entre Dieu et l'homme, n'est que cette immortelle et sublime législation. « Qui la viole dégrade donc, autant qu'il est en lui, l'Être éternel, le prive d'une partie de sa gloire, introduit le désordre dans la société des intelligences, se révolte contre le pouvoir qui le régit : crime si grand que Dieu seul pouvait ne pas le juger inexpiable [3] ».

En vain l'indifférent objecte-t-il que l'homme n'est rien à l'égard de Dieu, que Dieu est trop grand, trop parfait pour que nous ayons avec lui quelque rapport que ce soit. « La Religion nous enseigne qu'entre Dieu et l'homme il existe un Médiateur qui, réunissant en soi la nature divine et la nature humaine, comble l'espace immense qui nous sépare du premier Être [4]. » Parce que l'homme « ne se conserve et que ses facultés ne se développent que dans l'état de société [5] », le Médiateur a établi une « société spirituelle à la fois et visible, car l'homme est esprit et corps [6] » ; société une, universelle, perpétuelle comme la Religion. « Quiconque se sépare de cette société fondée par le Médiateur... est privé de tout moyen de communiquer avec Dieu [7]... » Car si Dieu possède de lui-même, directement et sans effort, une connaissance exempte d'obscurité, il n'en est pas de même de l'homme: « Qui viendra donc au secours de cette intelligence débile ? Ce sera la Religion... Elle suppléera par la foi à la faiblesse de l'intelligence... Et comme les mêmes vérités sont connues par la même foi de toutes les intelligences, il y a société entre elles et le grand Etre qui les a créées pour lui [8]... »

Le Médiateur est le lien essentiel de cette société ; par lui

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. XII, pp. 374-375.
2. *Ibid.*, p. 375.
3. *Ibid.*, p. 376.
4. *Ibid.*, p. 378.
5. *Ibid.*, p. 379.
6. *Ibid.*, p. 380.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 383.

seul nous connaissons Dieu. Car « nous ne trouvons en nous-mêmes aucune vérité ; elles nous viennent toutes du dehors ; la raison n'est que la capacité de les recevoir, de les reconnaître et de les combiner [1] ». Il faut même, à cause de notre double nature, qu'elles prennent un corps, la parole, pour nous devenir perceptibles. Aussi ne connaissons-nous Dieu que par sa parole ou son verbe. Celui-ci est venu *rendre témoignage à la vérité*, c'est-à-dire « lui déclarer qu'elle est, et ce qu'elle est [2] ». Ainsi « la sagesse éternelle restant ce qu'elle est, s'est mise en rapport avec l'homme restant aussi ce qu'il est... De la sorte, la certitude du témoignage remplaçant la certitude d'évidence, l'homme a pu, sans changer de nature, posséder pleinement la vérité infinie [3] ». Après avoir ainsi promulgué la vérité, le Médiateur a pourvu à sa conservation : « Il conserve la vérité dans la pensée de l'homme, comme la pensée même se conserve par la parole transmise ; et, pour assurer sa transmission, il unit par des liens extérieurs et indissolubles ceux qu'il a unis intérieurement par la même foi ; il les constitue en société sous un gouvernement dont il est le chef ; en un mot, il fonde son Eglise [4]. »

Le crime des hérétiques qui rejettent l'autorité de l'Église, ou des déistes qui rejettent celle de Jésus-Christ, ou des athées qui rejettent l'autorité de Dieu, n'est pas de ne pas comprendre ; ni l'ignorance ni l'erreur ne sont des crimes ; mais il est de rejeter des témoignages d'une autorité infinie, par complaisance orgueilleuse pour leur raison. L'abbé de La Mennais appelle successivement à son tribunal chacun de ces criminels et les somme de répondre :

« Calvin, sur quel fondement nies-tu la présence réelle, que l'Eglise entière croit et atteste ? — Sur le fondement de ma raison, qui ne saurait comprendre ce mystère.

« Ainsi donc le témoignage des apôtres et de leurs successeurs, avec qui Jésus-Christ a promis d'être tous les jours jusqu'à la consommation des temps, devra céder à ta raison individuelle, et il faudra que l'Eglise, cette Eglise que saint Paul appelle le fondement de la vérité, ait menti, parce que tu ne comprends pas !

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. XII, p. 383.
2. *Ibid.*, p. 384.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 385.

« Rousseau, sur quel fondement nies-tu la révélation, le Médiateur ? — Sur le fondement de ma raison, qui ne saurait comprendre la nécessité de la révélation, ni les dogmes révélés par le Médiateur. — Ainsi donc le témoignage de tant de millions de Chrétiens, qui ont cru sur des preuves de fait, le témoignage même du Fils de Marie, dont la vie et la mort sont d'un Dieu, devra céder à ta raison individuelle; et il faudra que Jésus-Christ, le Verbe incarné, ait menti, parce que tu ne comprends pas !

« Diderot, sur quel fondement nies-tu l'existence de Dieu, attestée par la tradition universelle du genre humain ? — Sur le fondement de ma raison, qui ne saurait comprendre Dieu. — Ainsi donc, le témoignage unanime des peuples, attestant de siècle en siècle un fait révélé primitivement, devra céder à ta raison individuelle ; et il faudra que tout le genre humain, que Dieu même ait menti, parce que tu ne comprends pas ?

« L'orgueil donc, un orgueil démesuré qu'aucun excès n'épouvante, voilà le crime de l'athée, le crime du déiste et du sectaire [1]. »

L'abbé de La Mennais termine ce chapitre en montrant que la Religion met l'ordre dans les affections et dans les actions de l'homme. Mais il nous suffit, sans nous étendre sur ces dernières pages, d'avoir reconnu clairement dans tout ce qui précède une vigoureuse synthèse de Pascal et de Bonald. Tous deux écartent en effet la raison individuelle, et ses orgueilleuses, ses insensées prétentions, pour lui substituer l'autorité d'une raison plus haute, la raison divine elle-même, manifestée dans la révélation; Pascal, après avoir désespéré l'homme en lui montrant sa misère intellectuelle et morale quand il s'affranchit de Dieu, ne lui laisse plus le choix qu'entre un scepticisme désolé ou la religion chrétienne avec tous ses mystères, tous ses dogmes, toute sa morale et tout son culte; Bonald, après avoir montré par l'histoire à quels excès anarchiques aboutit la souveraineté de la raison individuelle, invite l'homme à s'incliner devant la double révélation qui seule actualise et produit au jour sa raison dont elle est à la fois et l'auteur et la règle. L'abbé de La Mennais, les réunissant tous les deux, croit avec eux que par Jésus-Christ seul nous connaissons Dieu, que le Médiateur, comme l'af-

1. *Essai sur l'Indifférence*, t. I, chap. XII, pp. 390-391.

firme Bonald, était donc nécessaire, la nature humaine étant donnée, puisque sans lui cette nature, incapable de bien, n'aurait pu recevoir son développement accompli; que la révélation est par suite dans la nature de l'homme, et qu'il n'est rien, en ce sens, de plus naturel à l'homme que le surnaturel; qu'en un mot, il est dans la nature de l'homme de soumettre son esprit à l'autorité de la raison divine, mère et maîtresse de tous les esprits, seul fondement de la certitude, seul aliment de l'intelligence humaine, seule créatrice de la véritable raison.

Et c'est dire, encore une fois, qu'il rompt ouvertement avec la tradition prudente de Saint-Sulpice, et déjà s'engage dans des voies tout à fait nouvelles : plus de religion naturelle, mais la révélation seule ; et puisque la révélation ne peut être expliquée ; puisque les mystères, par définition même, ne peuvent être compris, une apologétique s'impose qui, parce qu'elle aura désespéré l'esprit individuel, fera sentir l'utilité, la nécessité même de la révélation ; qui s'engagera par conséquent à la montrer universelle dans ses vérités fondamentales, partout et dans tous les temps : puisque ni l'homme, ni les sociétés ne peuvent vivre et se développer qu'en elle et que par elle. Mais un péril encore inaperçu guette dans cette voie l'abbé de La Mennais : cette révélation universelle de vérités fondamentales qui seule éclaire la raison depuis l'origine des temps est-elle donc si éloignée de la religion naturelle telle que l'a conçue Rousseau ? ces *vérités fondamentales* n'ont-elles pas une inquiétante analogie avec les *articles fondamentaux* de Jurieu ? Ainsi déjà s'ouvre la brèche par où l'on peut prévoir qu'un jour, triomphant, le Vicaire Savoyard passera.

* * *

Nous en avons observé déjà un très inquiétant symptôme qu'il convient de rappeler ici. Bonald lui-même, ne l'oublions pas, est à certains égards dépassé par son ardent et passionné disciple. Aux yeux de l'abbé de La Mennais, d'abord, le vicomte de Bonald n'est-il pas beaucoup trop gallican ? Mais, sous le couvert de la guerre au gallicanisme qui, nous l'avons pu constater, nourrit déjà la polémique mennaisienne, sous le couvert de l'ultramontanisme, se produit une attitude de plus en plus détachée, de plus en plus méfiante, et qui bientôt va devenir hostile à l'égard du pouvoir politique et civil, à

l'égard de la royauté. Ce passionné de liberté, pour qui la religion est avant tout la sauvegarde de l'indépendance, à mesure qu'il s'avancera dans les voies ultramontaines sacrifiera naturellement tous les principes politiques de la doctrine de Bonald; et le jour viendra où, rompant ouvertement avec le pouvoir royal, après avoir rompu dans son for intérieur avec lui pour en avoir trop souvent à son gré senti peser le joug sur l'Eglise, ultramontain fervent et déclaré, il retrouvera en politique toute la doctrine de Rousseau. Alors, il suffira que le démocrate-chrétien croie constater que le Saint-Siège pactise avec le pouvoir politique et civil, et par conséquent fait manquer le christianisme à sa mission libérale, sa vraie raison d'être à ses yeux, pour qu'il rompe à son tour avec lui, et que les doctrines de Rousseau le reconquièrent enfin tout entier.

Mais qui donc aura déterminé cette évolution, qu'à certains symptômes, un œil averti peut sentir déjà menaçante, jusqu'en ce triomphant premier volume de l'*Essai*, qui donc, sinon Jean-Jacques Rousseau ? N'est-ce pas lui qui, exaltant de libéralisme la famille de l'abbé de La Mennais à la fin de l'ancien régime, le fit croître dans un milieu trop pénétré de ces idées pour qu'un tempérament comme le sien n'en fût pas à jamais gâté ? N'est-ce pas lui dont la présence à peine dissimulée, dont l'empire à jamais assis sur l'esprit de son jeune disciple entretient, alimente ce passionné besoin d'indépendance, et qui, par conséquent, en dépit de l'apparent paradoxe, ne le pousse de la *philosophie* au catholicisme monarchiste et gallican de Saint-Sulpice, du Sulpicianisme à Bonald, de Bonald à l'ultramontanisme royaliste, que pour le faire aboutir, à la faveur de l'ultramontanisme, à la démocratie du *Contrat social*, et, par le moyen de ces dogmes démocratiques, à la religion du Vicaire Savoyard ? Là même impulsion l'entraînera plus loin encore : tant il est vrai que la liberté n'est pas un principe auquel on puisse impunément laisser prendre la première place dans la sensibilité, dans l'intelligence de l'individu, ni dans l'organisation sociale. Quand la destinée de l'abbé de La Mennais n'aurait fait qu'illustrer cette vérité fondamentale, et signaler à jamais l'écueil aux générations futures, peut-être estimera-t-on qu'un résultat si précieux n'aura pas été trop payé par les souffrances, les angoisses et la déplorable chute de cette victime privilégiée de l'erreur moderne.

CONCLUSION

Tel est ce premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence* dont l'éclatant succès va brusquement donner à son auteur une réputation européenne, et le classer d'emblée parmi les écrivains de génie. Nul livre ne fut jamais plus représentatif de la situation complexe de son auteur, nul ne permet mieux d'entrevoir dans son passé son avenir.

L'ouvrage est une charge à fond contre la philosophie : l'abbé de La Mennais a personnellement souffert de ses désolantes doctrines, elle est pour beaucoup à ses yeux dans ses tourments, dans ses doutes, dans ses angoisses et ses sécheresses : fait pour être encadré dans des doctrines bien assises et solidement ancrées autour de lui, son esprit mobile, inquiet, doit à la critique philosophique le plus clair de ses déboires intérieurs. Il n'en a pas souffert seul : en bouleversant la société, les doctrines philosophiques ont ruiné sa famille, après lui avoir fait traverser les angoissantes épreuves de la Terreur ; il a pris, à cette dure école, l'horreur de la tyrannie anarchique, comme aussi, bientôt après, l'horreur du despotisme, sa contrepartie et sa conséquence nécessaire.

Ces épreuves l'ont éloigné de Jean-Jacques Rousseau, et ramené, comme beaucoup d'autres, à la foi catholique : Rousseau n'a pas su défendre le spiritualisme et la liberté contre les entreprises démagogiques qu'ont déchaînées ses doctrines ; de même qu'il n'a pas su défendre sa vie intérieure contre l'égoïsme et l'orgueil, ce double fléau de l'âme ; et les cris, passionnés qu'il jette contre le déisme de Jean-Jacques Rousseau sont dictés par ces expériences.

Nicole, les Jansénistes et surtout Pascal ont préparé, ont favorisé sa conversion, son détachement de Rousseau, et

cette brusque décision qui l'a jeté au pied de la croix. Sa méthode apologétique ne peut donc être que l'expression du mouvement qui l'a converti : comme Pascal, il affirme qu'on ne peut arriver à Dieu que par Jésus-Christ, et c'est par Jésus-Christ qu'il veut ramener les indifférents.

Mais, cette conversion accomplie, il a trouvé dans Saint-Sulpice de précieux appuis, des directions et des conseils ; à Saint-Sulpice, il a dû l'intime connaissance de Bossuet, celle de Malebranche aussi ; à l'influence de l'abbé Teysseyre, la connaissance et la pratique de l'apologétique traditionnelle et prudente en usage dans la maison. L'*Essai* reflète ces influences, et la polémique contre les protestants vient en droite ligne de cette source

Enfin Bonald, en qui Bossuet, Pascal et Malebranche s'unissent et se concilient, et qui, combattant pied à pied Rousseau, retourne si fréquemment contre lui des armes qu'il lui emprunte, prit, ainsi que nous l'avons vu, un empire considérable sur sa pensée, et parut asseoir définitivement la conversion de son disciple. A toutes les pages de l'*Essai* nous avons noté sa présence.

Tout le passé intellectuel, moral et familial de l'abbé de La Mennais est donc inscrit dans l'*Essai sur l'Indifférence* : commenter le premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, ce serait raconter sa vie ; nous n'avons pas fait autre chose.

Ce serait aussi annoncer tout son avenir ; car le premier volume de l'*Essai* l'éclaire d'une bien vive lumière en nous révélant son état présent : un conflit latent existe entre les éléments différents qu'il assemble. Comment concilier l'apologétique sulpicienne avec celle de Pascal et de Bonald ? Entre les deux, il faut choisir ; et ce premier volume les concilie moins qu'il ne marque la fin d'une période dans laquelle l'influence de Saint-Sulpice fut, tout compte fait, prédominante. Si quelques esprits avaient pu maintenir l'abbé de La Mennais dans la voie de la tradition, le protéger et le défendre contre lui-même, c'étaient bien ces prudents directeurs dont il se détache à présent : Pascal et Bonald les remplacent et, dans le volume suivant, vont finalement les évincer. Mais ce sera moins au profit de la cause catholique qu'au profit d'une influence toujours cachée, toujours présente, et qui semble être le secret moteur de l'évolution passée comme elle le sera de l'évolution future de l'abbé de La Mennais : l'influence de

Jean-Jacques Rousseau. Comme c'est à Jean-Jacques qu'il doit d'avoir placé et de maintenir toujours au premier rang de ses préoccupations l'ardent et passionné besoin de la liberté, l'impatience de tous les jougs — et même de toutes les apparences de joug, de toutes les autorités — c'est Rousseau, favorisé sans doute par les circonstances et par son tempérament, qui va lui faire traverser tout le catholicisme monarchiste pour le conduire au catholicisme libéral et de là au christianisme démocratique dans ses formes les plus affranchies. Nous n'en sommes encore qu'aux premiers pas : mais déjà nous pouvons comprendre qu'en dépit de l'épreuve révolutionnaire, en dépit du despotisme impérial, de la ruine de sa famille et de ses propres tourments, c'est le libéralisme de l'oncle des Saudrais et de M. de La Mennais père, c'est le libéralisme du haut commerce malouin de la fin de l'ancien régime, nourri des *philosophes* et surtout de Rousseau, qui ramènera, après un long détour, l'abbé de La Mennais aux erreurs philosophiques qu'il aura longtemps condamnées. Tant il est vrai que notre formation première laisse en nous des marques à jamais ineffaçables. Tant il est vrai surtout qu'en matière religieuse, politique ou sociale, la liberté ne saurait être considérée que comme un instrument dissolvant et critique, lorsque, devenue la préoccupation dominante du penseur, elle se subordonne la considération de l'ordre, au lieu de lui rester soumise !

DOCUMENTS INÉDITS

I

FONDS PERSONNEL

1° *Lettres* :

a) Lettre inédite de Félicité à Jean-Marie de La Mennais à l'occasion de la naissance de leur nièce.

b) Lettre inédite de Félicité de La Mennais à l'abbé Bruté (novembre 1809).

c) Lettre inédite de Félicité à Jean-Marie, datée : Mercredi, 9 heures du soir.

d) Lettre inédite de Félicité à son beau-frère Ange Blaize. Paris, 3 août 1814.

e) Lettre inédite de Félicité à Jean-Marie. Paris, 29 mai.

f) Lettre inédite de Félicité à Jean-Marie, 27 février.

g) Lettre inédite de Félicité à son beau-frère Ange Blaize. Paris, 1er décembre 1815.

h) Lettre inédite de Félicité au même. Paris, 2 février 1816.

i) Lettre inédite du même au même. Paris, 24 août 1816.

2° *Autres écrits* :

a) Un article autographe et inédit de Félicité de La Mennais, intitulé : *Indulgences*, et relatif à un *Catéchisme sur les Indulgences*, réimprimé à Turin en 1800.

b) Un article autographe et inédit de Félicité de La Mennais, relatif à la réception de Parny, par Garat à l'Académie Française (1804).

c) *Témoignages des philosophes modernes en faveur de la religion chrétienne*. Manuscrit autographe et inédit de F. de La Mennais, daté de sa main : 25 août 1805 (70 pages in-4°).

d) *Les philosophes modernes jugés par eux-mêmes*. Manuscrit autographe et inédit de F. de La Mennais, daté de sa main : 20 septembre 1805.

e) Une note autographe et inédite sur un projet d'édition annotée des Discours de l'abbé Fleury sur l'histoire ecclésiastique et sur l'état des controverses avec les Jansénistes (1809).

f) *Droits du Pape sur la confirmation des Evêques*. Manuscrit inédit et autographe de F. de La Mennais, avec des remarques et observations marginales autographes de J.-M. de La Mennais, 181 pages in-4° (1811).

(C'est le premier état de la *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Evêques*.)

g) Le brouillon inédit, contenant des variantes remarquables, des corrections effectuées en 1814 sur les *Réflexions sur l'état de l'Eglise*, etc.

h) Le brouillon original et autographe, partiellement inédit, des *Lettres à un Anglais sur le Protestantisme* (24 et 26 mai 1815).

i) Différentes notes et remarques inédites.

N. B. La mention : *Inédit*, sans autre indication de provenance, renvoie toujours à ce fonds personnel.

II

ARCHIVES DES FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE

(Frères de La Mennais) actuellement à Jersey.

a) Le carnet inédit de Louis-Marie de La Mennais relatif à son voyage de 1802-1803 en Espagne avec M. de La Mennais père.

b) Les lettres inédites de M. de La Mennais à ses fils pendant le voyage d'Espagne (1802-1803).

c) La traduction inédite du *Livre de la Sagesse*, par Robert des Saudrais (oncle et parrain de F. de La Mennais). — *Pensées détachées*, du même.

d) *De Dieu* (Réponse aux objections des athées). Manuscrit inédit et autographe de la main de J.-M. de La Mennais, rédigé en collaboration avec Félicité de La Mennais.

e) *Torrent d'idées*, manuscrit autographe et inédit de J.-M. de La Mennais (13 novembre 1807).

f) *Lettres inédites* de l'abbé Teysseyre.

III

ARCHIVES DE M. PEARSON, DE LONDRES

a) *Les Philosophes*. Manuscrit autographe et inédit de F. de La Mennais, avec une *Préface* autographe de J.-M. de La Mennais.— Copie d'un ouvrage inédit de Robert des Saudrais, leur oncle.

b) *Histoire des Variations*, de Bossuet. Notes inédites de La Mennais sur l'*Histoire des Variations* et sur d'autres ouvrages de Bossuet.

c) Notes inédites de Lamennais sur d'autres ouvrages, parmi lesquels le *Zend-Avesta* d'Anquetil.

IV

ARCHIVES COMMUNALES DE SAINT-MALO ET DE SAINT-SERVAN

a) Informations relatives aux naissances et décès dans la famille de La Mennais, spécialement en 1804 et 1805.

b) Informations relatives aux mineurs Pitot (cousins de F. La Mennais, dont le père était tuteur).

V

ARCHIVES DU TRIBUNAL DE COMMERCE DE SAINT-MALO

Procès-verbaux inédits de jugements concernant :

1. L'assurance d'un navire négrier, par F. de La Mennais, conjointement avec d'autres associés.

2. Jugement concernant Gratien de La Mennais.

VI

ARCHIVES DU SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE A PARIS

a) Papiers inédits de l'abbé Teysseyre. Lettres et analyses des conférences de l'abbé Frayssinous en 1806.

b) Manuscrits inédits de l'abbé Teysseyre sur l'*Indifférence en Matière de Religion.*

c) Cours inédit de M. Boyer, directeur au Séminaire de Saint-Sulpice (1809-1810).

VII

Texte inédit des lettres publiées par *Blaize* (Œuvres inédites. T. I, Correspondance). On ne peut faire aucun fond sur le plus grand nombre des dates assignées aux lettres publiées dans ce recueil. J'ai dû procéder à un reclassement méthodique et complet de cette correspondance avant de l'utiliser, en m'aidant des originaux qui m'avaient été communiqués par la maison Charavay avant leur dispersion.

Le texte même publié par Blaize laisse grandement à désirer : il n'est ni complet, ni souvent même exact. J'ai toujours rétabli le texte original inédit tel que je l'ai retrouvé en confrontant la publication de Blaize aux originaux.

INDEX

DES NOMS PROPRES DE PERSONNES

A

Acace, 346.
Adraste, 426.
Alembert (d'), 97, 101, 241.
Alexandre le Grand, 119, 378, 582, 628.
Alexandre VII, 409.
Allanic, 444.
Ambroise (saint), 344.
Ammien Marcellin, 343.
Ampère, 374, 432.
Anacréon, 41.
André, 526.
André (saint), 342.
Anquetil, 206, 213, 214, 699.
Arminius, 105.
Arsène, 295.
Artois (comte d'), 426.
Assémani, 206.
Astros (abbé d'), 329.
Athanase (saint), 343, 388.
Attila, 378, 421, 480.
Audran, 284, 363.
Auguste, 669.
Augustin (saint), 93, 364, 562, 613, 671.
Aurélien, 343.
Aviau (d'), 334.

B

Bacchus, 622.
Ballanche, 137, 432.
Barbier (abbé), 46.
Baron (Gme), 50.
Barral (de), 323, 330, 334.
Barruel, 208, 241.
Basnage de Beauval, 576.
Bausset (de), 140, 350.
Bausset-Roquefort (de), 529.
Bayanne (de), 356.
Bayle, 95, 97, 105, 146, 222, 224, 240, 241, 563.
Beaufort (de), 536.
Beaumont, 558, 656.
Beck, 284.
Béranger, 660.
Berewood, 204.
Bergier, 199, 203, 204, 208, 222, 550, 569, 570, 572, 575.
Berkeley, 103.
Bernières (de), 297, 298.
Bérulle, 140.
Biarrote, 441, 527, 539.
Billot, 40.
Blaize, 536.
Blaize (A.), 20, 78, 84, 215, 289, 363, 439, 443, 444, 445, 446, 448, 471, 495, 496, 500, 525, 527, 535, 538, 540, 697.
Blaize (A.) [fils du précédent], 366, 497, 506, 524, 700.
Blaize (Louise-Marie), 215, 530, 536, 539.
Blaize (Marie-Ange), 530, 536, 539.
Bodin, 105.
Boileau, 137.
Bois, 332, 333, 361, 364, 367, 440, 458, 459, 524.
Bolingbroke, 657.

Bonald, 32, 77, 133, 137, 143, 146, 158, 163, 164, 165, 166, 167, 179, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 208, 209, 222, 226, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 393, 394, 395, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 413, 414, 416, 431, 458, 464, 471, 472, 501, 502, 577, 578, 580, 634, 635, 640, 646, 647, 648, 650, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 677, 678, 679, 680, 684, 685, 686, 687, 690, 691, 692, 694.
Bonaparte, v. Napoléon.
Bonaparte (Mme Letizia), 76.
Bonnet, 133.
Bossard, 444.
Bossuet, 63, 121, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 165, 166, 187, 203, 204, 208, 209, 214, 218, 222, 231, 238, 239, 241, 293, 321, 337, 386, 387, 393, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 466, 472, 482, 502, 503, 504, 506, 552, 573, 576, 591, 610, 625, 647, 656, 658, 659, 663, 666, 694, 699.
Boudon, 275.
Boulay de la Meurthe, 329.
Boulogne (abbé de), 32, 77, 242, 333, 337, 431, 464, 469, 577, 591.
Bourdier-Delpuits (le P.), 127, 128, 135, 144, 274, 319, 595.
Bourdin (Pierre-Jean), 441.
Boutard (abbé), 638.
Bouteiller, 39.
Boyer, 130, 299, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 324, 414, 428, 577, 581, 667, 671, 700.
Broglie (Mgr de), 211, 334, 336, 337.
Bruté (abbé) 86, 90, 125, 126, 127, 148, 201, 202, 210, 211, 213, 236, 243, 244, 246, 247, 248, 252, 260, 265, 266, 267, 268, 274, 275, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 289, 290, 291, 294, 296, 299, 300, 301, 302, 307, 319, 321, 322, 324, 325, 327, 365, 366, 373, 374, 375, 376, 425, 495, 497, 516, 517, 518, 522, 523, 526, 535, 537, 596, 697.
Bruté (Mme), 126.
Buffon, 21.

C

Cabanis, 133.
Caderat (Henry), 447, 448.
Caffarelli, 427, 451, 465, 494.
Calixte, 360, 361, 603, 624.
Calvin, 155, 168, 224, 400, 506, 600, 652, 689.
Caron (A.), 530.
Carré (abbé), 12.
Carron (abbé), 126, 458, 493, 496, 497, 498, 499, 515, 516, 518, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 531, 532, 534, 538, 543, 544, 547.
Caselli (cardinal), 329.
Catulle, 41.
Caumont, 361.
Celse, 584.
Cerri, 204.
César, 582, 628.
Césarée, 205.
Champy, 124, 440, 447, 455.
Charavay, 150, 188, 700.
Charlemagne, 218, 219, 227, 249, 334.
Charles (saint), 461.
Charles-Quint, 254.
Chateaubriand, 45, 60, 63, 64, 65, 77, 133, 143, 208, 209, 235, 240, 361, 432, 470.
Chénier (M. J.), 133.
Chéron (Mme), 132.
Chétardie, 142.
Chilangworth, 603.
Choiseul (Gilbert de), 407.
Chrysostome (saint Jean), 65, 336.
Cicéron, 88, 555.
Clarke, 103.
Claude, 117.
Claude (le ministre), 138, 400, 658.
Clément (d'Alexandrie), 388.
Combefis (Don), 304.
Comte (Aug.), 673, 678.
Condé, 218.
Condillac, 122, 133, 166, 225, 241.
Condorcet, 21, 64, 146, 241, 657.
Condren, 140.
Confucius, 214.
Constance, 343.
Constant, 336.
Constantin, 206.
Copernic, 585.
Corneille, 33, 137.
Cortois de Pressigny (Mgr), 5, 47, 149, 214, 252, 262, 305, 475.
Corvisart, 127.
Couessin (de), 431.
Cousin (Louis, président), 205.
Cruvelier, 127.

D

Damase, 388.
Daunou, 133.
Deforis (Don), 409.
Delalot, 77.
Deluc, 284.

Denys (saint), 387, 388.
Derennes (Perrine-Rose), 40.
Descartes, 103, 104, 122, 139, 155, 225, 241.
Deshais (G.), 39.
Destutt de Tracy, 133.
Diderot, 97, 99, 117, 118, 133, 225, 240, 241.
Dilhet, 205.
Dioclétien, 418.
Dobrée, 496, 525.
Dominis (de), 405.
Domnus, 343.
Doria, 356.
Dubois, 39.
Duclaux, 211, 212, 246, 307, 372, 373, 378, 428, 455, 466.
Dugnani (cardinal), 356.
Duine (abbé), 13.
Dumas (Joseph), 447, 448.
Dumesnil (le P.), 386.
Dupin, 386.
Dupuis, 133.
Dupuy-Fromy, 441.
Durieux, 124.
Dussault, 77, 470.
Duval (Mlle), 447.
Duvoisin, 323, 334, 336, 337, 346, 417, 550, 565, 569, 623.

E

Eglise (marquis de l'), 49.
Eglise (Mlle de l'), 49.
Elie, 254.
Emery, 130, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 150, 208, 209, 210, 211, 244, 245, 246, 247, 248, 306, 307, 309, 321, 323, 325, 330, 331, 350, 376, 377, 407, 414.
Engerran, 55, 76, 86, 88, 89, 210.
Enoch (Mgr), 211, 265, 268, 307, 374.
Epicure, 105, 673.
Euphemius, 346, 389, 392.
Eusèbe, 65, 205, 388.

F

Fauriel, 135.
Fauste, 392.
Febronius, 301, 314, 322, 323, 344, 348, 351, 354, 356, 405, 406.
Feletz, 77, 138.
Félicité (la mère), 531.
Feller (X. de), 550, 552, 554.
Fénelon, 137, 138, 140, 142, 143, 146, 188, 222, 241, 277, 350, 368, 369, 461, 466.
Fesch (cardinal), 76, 141, 323, 329 338.
Fiévée, 77, 138.
Fiseau, 127.
Flavien, 344.
Fleury, 65, 67, 140, 141, 299, 320, 321, 350, 407, 415, 698.
Floquet (Mme), 50.
Fontanes, 32, 45, 77, 133, 136, 137 143, 211.
Fontenelle, 32.
Fouché, 134, 141.
Fournier, 130.
Fouté, 360.
François Ier, 317, 396.
François de Sales (saint), 208, 279, 292, 461, 596, 597.
François-Xavier (saint), 206, 212.
Frayssinous (abbé), 77, 134, 138, 143, 145, 146, 147, 208, 222, 223, 231, 240, 247, 323, 426, 488, 577, 583, 584, 585, 587, 635, 670, 700.
Fréret, 146.
Fréron, 35.
Fulgence (saint), 613.

G

Gail, 124, 125.
Galitzin (princesse), 247.
Garat, 79, 80, 82, 83, 133, 698.
Garnier, 130, 140, 205, 208, 209, 284, 307, 432, 464, 466.
Gaubil (le P.), 214,
Gaudin (Julien), 40.
Gaune (Jean-Julien), 39, 40.
Gautier (abbé), 72, 80.
Gélase (saint), 346, 389, 392, 416.
Germain (saint), 304.
Ginguené, 132.
Girard, 248, 250, 333, 360, 361, 428, 430, 432, 433, 440, 458, 489.
Giraud (Victor), 46.
Godefroid (saint), 295.
Gomar, 105.
Grandclos, 361, 367.
Grégoire VII, 329,
Grégoire, 453.
Grégoire (saint), 337.
Guarin, 363.
Gueneau de Mussy, 77, 374, 376, 378.
Guéretrie (M. de la), 265.
Guignes (de), 214.
Guizot, 427.

H

Hallier, 386.
Harris, 122.

Hay, 89, 201, 210, 266.
Helvétius, 21, 133.
Henriette (de France), 400.
Herbelot, 206, 211.
Hilarion, 295.
Hincmar, 387.
Hirn (Mgr), 334, 337.
Hoaldy, 664.
Hobbes, 105, 133.
Hoffmann, 470.
Holbach (d'), 24, 88, 98, 102, 103, 106, 107, 108, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 133, 223.
Holland (lord), 47.
Homère, 540.
Horace, 17, 18, 32, 33, 36, 163, 200.
Hortense (la reine), 531.
Houdetot (Mme d'), 132.
Hugo (Victor), 523.
Huillier, 431.
Hume, 656.
Huneric, 119.
Hus (Jean), 222.

I

Ignace (saint), 298.
Irénée, 392.

J

Jansénius, 141, 220, 667, 671.
Janson (de), 307, 533.
Jean (saint), 254, 270, 387, 686.
Jean-Julien (la), 444.
Jérôme (saint), 344, 613.
Jérôme, 295, 531.
Joinville, 99.
Jones (W.), 213, 214.
Joseph (saint), 293.
Joseph II, 208.
Joséphine (impératrice), 326.
Jouberl, 137, 143.
Judas, 343.
Julien (empereur), 423.
Julien, 444.
Jupiter, 622.
Jurieu, 150, 151, 153, 155, 224, 226, 402, 576, 603, 614, 615, 616, 624, 650, 660, 661, 662, 663, 665, 682, 691.
Justin (l'ancien), 205.

K

Kant, 25, 133.
Kerloguen, 149.

L

La Bruyère, 32, 94, 137, 158.
Laennec, 127.
Lafare (de), 430.
La Fontaine, 137, 161.
La Harpe, 17, 20, 21, 77, 133, 137, 138, 240, 277, 586.
Lalande (le P.), 140.
La Marre, 520.
Lambert (le P.), 355.
La Mennais (Louis-François Robert de), 84, 85.
La Mennais (Pierre-Louis Robert de), 4, 5, 15, 35, 36, 39, 40, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 59, 60, 72, 74, 119, 242, 422, 443, 446, 477, 695, 698.
La Mennais (Mme Robert de), 11, 422.
La Mennais (Louis-Marie Robert de), 47, 48, 49, 50, 53, 55, 57, 65, 74, 76, 84, 119, 698.
La Mennais (Jean-Marie Robert de), 6, 12, 16, 19, 22, 45-47, 54, 57-60, 64, 65, 72, 74, 76, 78, 79, 84-86, 89, 90, 97, 119, 121, 124, 125, 128, 131, 143, 146, 148, 149, 199-202, 209-213, 215, 216, 231-236, 243, 244, 246, 248, 250-253, 262, 264-267, 274, 275, 277, 281-286, 290, 296, 299-304, 306, 307, 319-325, 327, 333, 336, 337, 361, 363, 364, 366, 367, 369, 370, 372-382, 384, 386-391, 425, 427-429, 431, 435, 439, 443-446, 450-461, 463, 465, 467, 494, 495, 498, 509, 512, 516, 518, 520, 525-530, 532, 534, 535, 537, 539, 540, 547, 577, 592, 697-699.
La Mennais (Marie de), 38, 51, 78, 84, 85, 215, 446, 471, 493, 524, 525, 527, 530, 531, 536, 537.
La Mennais (Gratien Robert de), 358, 360, 361, 363, 367, 540, 447-449, 458, 459, 525, 527, 699.
La Mettrie, 118, 303.
Lardner, 207.
La Réveillère-Lépaux, 227, 245, 246.
Law, 223.
Lazare, 243.
Le Bret, 527.
Lebrun (le P.), 364.
Le Carpentier, 22.
Le Chault, 445.
Le Gonidec (Mgr), 547.
Leibniz, 139, 146, 209, 225, 241, 576,
Le Maitre, 362.
Léon (saint), 341.

Léon X, 317.
Léonard de Port-Maurice (saint), 294, 295.
Lequeux (abbé), 409.
Lequien (le P.), 206.
Leroi, 39, 366, 367.
Lesage (abbé), 539.
Le Saout, 55.
Le Surre, 144.
Le Tellier, 141.
Locke, 118, 122, 133, 241, 603.
Lorin (Pierre), 3, 4, 38, 200, 422, 534.
Louis (saint), 99, 420.
Louis de Blois, 251, 254, 255, 257, 258, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 272, 275, 276, 292.
Louis XIV, 135, 136, 144, 146, 402, 630.
Louis XVI, 684.
Louis XVIII, 470, 480.
Lucinière (Mlle de), 530, 536.
Lucrèce, 105.
Luther, 73, 155, 167, 168, 400, 506, 600, 639, 660.
Luxembourg, 218.

M

Mably, 118, 133.
Mahé, 414.
Mahomet, 468, 551, 639.
Maillé (Mgr de), 54, 55, 78.
Maintenon (Mme de), 135.
Maistre (Joseph de), 133, 432.
Malebranche, 94, 103, 104, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 170, 172, 179, 222, 225, 231, 240, 241, 242, 658, 694.
Malesherbes, 118.
Mallet, 364, 524.
Malte-Brun, 363.
Manichéens, 95.
Mannay, 323, 331.
Marca, 350, 389, 390.
Marchetti, 321.
Maréchal (S.), 133.
Marie (M.), 367.
Marie (sainte), 270, 271, 274, 275, 293, 299, 304, 320, 690.
Marie-Louise (impératrice), 326, 327.
Marie-Madeleine, 273, 293.
Marmontel, 118, 277.
Mars, 622.
Marsile de Padoue, 405.
Marthe, 273.
Masclef, 284.
Maurice, 295.
Maury, (cardinal), 328, 346, 426.
Melanchton, 168.
Mentelles, 208.
Mentor, 426.
Merlin, 329.
Métastase, 1.
Millaux, 247, 285, 333, 380.
Miollis (général), 249.
Mirœns, 204.
Miroudot, 203.
Moïse, 664.
Molière, 137.
Montaigne, 18, 32, 33, 57, 118, 158.
Montaigne (abbé), 130.
Montazet (Mgr de), 139.
Montesquieu, 80, 118, 164, 165, 166, 167, 187.
Montesquiou (de), 427, 531.
Moorman (Henry), 497.
Morellet (abbé), 132.
Morton, 496, 497, 499, 500, 508, 510, 511, 514, 515, 658.
Mosheim, 203.
Murat, 249.

N

Naigeon, 133.
Napoléon, 31, 54, 75, 76, 133, 136 141, 142, 200, 207, 216-220, 227, 234, 248, 249, 300, 301, 306, 308, 315, 316, 323, 326, 328, 329, 330, 331, 402, 406, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 432, 433, 434, 472, 473, 474, 480, 481, 485, 486, 490, 494.
Nectaire, 388.
Néron, 117, 418, 421.
Nestorins, 336.
Newton, 91, 103.
Nicolas Ier (pape), 387.
Nicole, 65, 66, 67, 68, 69, 70 138, 321, 503, 504, 634, 693.
Niel, 453, 457, 458, 465.
Nodier, 170.
Noé, 613.
Noël, 444.
Norjau, 55.

O

Olier, 128, 129, 139, 142, 291, 292, 461, 528, 597.
Opperman, 536.
Orsi, 121.
Osmond (d'), 328.

P

Pacca (cardinal), 249, 417.
Pacôme, 295.

Padet Dudréneuf, 3.
Paix (prince de la), 60.
Palm, 495.
Papin, 573, 576.
Parny, 65, 79, 80, 698.
Pascal, 27, 30, 45, 63, 64, 64, 65, 69, 72, 88, 93, 113, 115, 116, 137, 158, 159, 160, 165, 187, 222, 231, 240, 241, 280, 501, 513, 555, 572, 576, 591, 629, 634, 635, 669, 670, 671, 673, 677, 690, 693, 694.
Pastoret (de), 214.
Paul (saint), 151, 304, 311, 312, 387, 668, 689.
Pellisson, 576.
Pearson, 19, 150, 206, 211, 321.
Penkerlon, 208.
Périclès, 669.
Perrée, 121.
Petau (le P.), 138, 208, 232.
Photius, 387.
Picot, 432, 440, 441, 455, 460, 463, 464, 465, 480, 490.
Pie VI, 489.
Pie VII, 133, 249, 301, 306, 316, 328, 329, 338, 346, 418, 420, 422, 453, 488, 490.
Pierre (saint), 304, 311, 312, 313, 333, 335, 339, 341, 342, 343, 389, 390, 392, 393, 395, 405, 410, 419, 471, 475, 488, 490.
Pietro (cardinal di), 306, 417.
Pinel (docteur), 121, 122.
Pilot, 36, 39.
Pilot (Mr Charles-Alexis), 39, 40.
Pilot (Robert), 39, 40.
Pilot (dame Marie), 39, 40.
Pilot (Robert-Édouard), 39, 40, 41.
Pilot (Charles-Thomas), 39, 40, 41, 43, 46, 699.
Place (Guy-Marie de), 432.
Platon, 101, 117, 555, 582.
Plouer (de), 536.
Plutarque, 118.
Pombal, 208.
Portalis, 134, 216.
Pradt (de), 329.
Priape, 622.
Priestley, 207.
Procope, 119.
Pythagore, 113.

Q

Quelen (abbé de), 456.
Querret, 88, 365, 381, 428, 467.
Quesnel, 220.

R

Racine, 63, 136, 137.
Radet (général), 249.
Rancé (abbé de), 68.
Rauzan (de), 323.
Raynal, 97, 98, 100, 101.
Rebelliau, 152, 664.
Récamier, 127.
Regnault de Saint-Jean-d'Angély, 326, 329.
Regnier, 550, 554, 555, 629.
Renan, 138, 139, 542.
Renault (Thomas), 40.
Rendu (Ambroise), 491.
Rey (M. M.), 102.
Richer, 405.
Rivet, 48.
Robert (Mlle Marie-Laurence), 39.
Robespierre, 130.
Rœderer, 133.
Rouillard, 40.
Rousseau (J.-J.), 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 27, 31, 46, 65-68, 72, 84, 91, 92, 94, 97, 107, 118, 133, 144, 146, 151, 152-157, 162, 163, 165-167, 179, 181-184, 187, 189, 193, 224, 241, 242, 261, 348, 402, 503, 505-509, 547, 551, 553, 556, 563, 564, 566, 569, 580, 586, 589, 592, 607, 608, 622-624, 633-635, 641, 647, 648, 650-657, 666-669, 677, 680, 682, 683, 686, 690-695.
Roverella (cardinal), 356.
Royer-Collard, 427.
Ruffo (Fabrice, cardinal), 356.
Rusand, 432, 539.

S

Sabellius, 387.
Sacy, 205.
Sainte-Beuve, 22, 46, 66, 136, 534, 542.
Sainte-Croix (baron de), 119.
Sainte-Marie (le P. Honoré de), 322.
Saint-Jouan, 289.
Saint-Lambert, 133.
Saint-Paul (P.), 204.
Saudrais (François des), 39.
Saudrais (Denys-François Robert des), 4, 5, 13-18, 20, 22, 24, 25, 27, 28, 31, 32, 33-35, 39, 47, 77, 91, 122, 124, 149, 150, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 188, 216, 227, 240, 242, 422, 443, 447, 695, 698, 699.
Saudrais (Mme des), 11, 13, 18, 46, 274.
Semler, 284.

Sénèque, 118.
Septlivres (Philippe-Jacques), 40.
Sergius, 338, 339.
Sévigné (Mme de), 160.
Sidney, 118.
Sieyès, 133.
Smidth, 206.
Smith (A.), 122, 133.
Socin, 168.
Socrate, 104, 555, 582.
Spinoza, 103, 104, 105, 108, 664.
Staël (Mme de), 77, 132, 133.
Sterne, 22.
Stewart, 122.
Stolberg, 360.
Suard (Mme), 132.
Suarez, 208, 232.
Surcouf, 78, 289.

T

Tabaraud, 332, 350-357, 365, 403-409, 428, 430, 432, 441, 548.
Tacite, 12, 17, 32, 36, 88.
Tarcitius, 127.
Tasse (le), 41.
Télémaque, 426.
Tertullien, 65, 67, 342, 675.
Teysseyre (abbé), 144, 145, 147, 148, 307, 361, 372, 425, 428, 430, 434, 440, 451, 454, 460, 461, 463, 464, 465, 497, 498, 516, 523, 526, 528, 529, 531, 534, 535, 537, 539, 540, 541, 576, 577, 584, 591, 594, 595, 599, 600, 602-604, 610, 616, 617, 621, 623, 625, 629, 631-634, 640, 650, 670, 694, 700.
Théodoret, 345, 387.
Thérèse (sainte), 597.
Thomas (saint), 203.
Thomassaint, 524, 525.
Thomassin, 208, 232, 324, 349, 386, 390, 391.
Timothée, 343.
Tite-Live, 12.
Tremereuc (Mlle de), 530.
Trublet, 158.
Turenne, 218.
Turgot, 4, 133, 472.
Typase, 119.

U

Ulysse, 368.
Urie, 462.

V

Valentinien, 419, 420.
Van Espen, 350, 406.
Vatar de Jouannet, 125.
Vauvenargues, 21, 97, 100.
Vauxcelles (abbé de), 77, 137.
Vendôme, 218.
Vénus, 622.
Vicq d'Azyr, 21.
Victor (saint), 77.
Vielle (abbé), 76, 86, 88, 201, 210, 265-267, 284, 373, 374, 378-380, 382, 516, 527, 531.
Vigilance, 660.
Vigor, 405.
Villemain (la), 11, 37, 361, 446, 525, 527.
Villéon (de la), 38.
Villiers (Mme de), 530, 536.
Villoison, 207.
Vincent de Paul (saint), 222, 461.
Vintimille (comte de), 200.
Viomenil (de), 536.
Virgile, 539.
Volney, 133.
Voltaire, 64, 102, 117, 133, 146, 147, 167, 201, 223, 224, 240, 241, 556, 561, 566.

W

Watson, 499.
Wiclef, 222.

X

Xénophon, 555.

Z

Zénon, 674.
Zonaras, 387.
Zoroastre, 206.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

1. *Autorité législative de Rome anéantie, ou examen rapide de l'histoire et des sources du droit canonique.* Paris, 1784, in-12.
2. Ballanche, *Du sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts.* 1 vol. in-8. Lyon-Paris, 1801.
3. Barbier (H.). Voyez *Biographie.*
4. Baruzi (Jean), *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre.* In-8 Paris, Alcan, 1907.
5. Beaulavon, Ed. du *Contrat social* de J.-J. Rousseau. 1 vol. in-16. Paris, Société Nouvelle de librairie et d'édition.
6. Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie Religion.* Avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles. 12 vol. in-12, Paris, 1780.
6 *bis.* Du même, *Dictionnaire de Théologie.* Extrait de *l'Encyclopédie méthodique*, 8 vol. in 8, Liége, t. IV, 1790.
7. *Biographie de M. l'abbé de La Mennais, par un solitaire* (M. Hippolyte Barbier d'Orléans). 1 vol. in-18, Paris, Grand-Desloges, rue du Vieux-Colombier, 21, 1841 (Fait partie de la *Biographie populaire du clergé contemporain*).
8. Blaize (A.), *Essai biographique sur M. F. de La Mennais.* In-8, Paris, Garnier, 1858.
9. Blaize (A.), *Œuvres inédites de F. La Mennais.* 2 vol., in-8, Paris, Dentu, 1866.
10. Bonald, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques.* In-8, Paris, Le Clerc, 1852 (3e éd.).
11. Du même, *Législation primitive.* 3 vol. in-8, Paris, Le Clerc, an XI (1802).
12. Du même, *Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la Société civile.* Nouvelle édition, Paris, Le Clerc, 2 vol. in-8, s. d.
13. Du même, *Théorie du Pouvoir, etc.* 2 vol. in-8, Paris, Le Clerc, 1843.
14. Du même, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social.* 2e éd., in-8, Paris, Le Clerc, 1817.
15. Bossuet, *Histoire des Variations des Eglises protestantes. Défense de cette histoire. Avertissemens aux protestans. Instructions pastorales sur les promesses de J.-C. à son Église*, précédé d'une *Préface* par l'abbé Le Roi, éditeur. 5 vol. in-12, Paris, 1770.
16. Du même, *Histoire des Variations* (Œuvres. Edition Hachette, in-16, 1879, t. III).
17. Du même, *Conférence avec Claude* (Œuvres. Edition in-8, Paris, 1845, t. XV).
18. Du même, *Réflexions sur un écrit de M. Claude* (Œuvres. Edition in-8, Paris, 1845, t. XV).
19. Du même, *Avertissements aux protestants* (6e et 5e) *ibid.*
20. Boulogne (de), *Lettre pastorale de M. l'Évêque de Troyes.* 25 p.

in-4. Paris, chez Adrien Le Clerc, 1809.

21. Boyer, *Défense de l'ordre social contre le carbonarisme moderne.* 2 vol. in-8, Paris, Le Clerc, 1835.

22. Bremond (Henri), *L'inquiétude religieuse*, 2e *série*. 1 vol. in-16, Paris, Perrin, 1909.

23. Brunetière (F.), *Etudes sur le* XVIIIe *siècle*. Paris, Hachette, 1911.

24. Bruté (G.), *Essai sur l'histoire et les avantages des institutions cliniques.* Paris, Belin, in-8, an XI (1803).

25. Bruté de Rémur (abbé Charles), *Vie de Mgr Bruté de Rémur, premier évêque de Vincennes (Etats-Unis).* Rennes et Paris, 1887, in-8.

26. Cassagne (Alb.), *Chateaubriand, homme politique.* In-8, Paris, Plon, 1912.

27. *Catalogue de Livres rares et précieux provenant de la Bibliothèque de M. F. de La Mennais.* In-8, Paris, Daubrée et Cailleux, 1836.

28. Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme.* 5 vol. in-8, Paris, Migneret, 24 germinal an X (14 avril 1802).

29. Du même, *Mémoires d'Outre-tombe.* Edition Biré, 6 vol. in-18, Paris, Garnier, s. d.

30. Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France de 1789 à 1870.* 1 vol. in-8, Paris, Paris, Alcan, 1898.

31. Duine, *Notes de Lamennais en marge d'un exemplaire de Rousseau.* In-8, Rennes, 1907.

32. Duine, *Lamennais (Pages choisies).* In-8, librairie Vitte, Lyon-Paris, 1912.

33. Du même, *Lettres inédites de La Mennais et documents nouveaux.* Annales de Bretagne, janvier 1913, pp. 178-202.

34. Du Voisin (abbé), docteur, ancien professeur en Sorbonne, censeur royal, vicaire général et chanoine de Laon. *Essai polémique sur la Religion naturelle.* Paris, Berton, 1780, in-12.

35. Emery, *L'Esprit de Leibniz.* 1 vol. in-8, Paris, 1772.

36. Du même, *Entretien sur les Préjugés du temps contre la Religion.* In-8, Paris, 1796.

37. Du même, *Principes de MM. Bossuet et Fénelon sur la Souveraineté.* In-8, Paris, 1791.

38. Du même, *Pensées de Leibniz sur la Religion et la Morale.* 2 vol. in-8, Paris, 1803.

39. Du même, *Nouveaux opuscules de Fleury.* In-8, Paris, 1807.

40. *Encyclopédie.* Edition de Neuchâtel. In-4, 1765, t. XVII.

41. Faguet (E.), *XVIIIe siècle.* 1 vol. in-16. Paris, Lecène et Oudin, 1890 (7e édition).

42. Faillon (prêtre de Saint-Sulpice), *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice.* 4e édition, 3 vol. in-8, Paris, Wattelier, 1873.

43. Feller (X. de), *Jugement d'un écrivain protestant touchant le livre de Febronius.* Leipzig, 1771, in-8.

44. Du même, *Catéchisme philosophique* ou *Recueil d'observations propres à défendre la Religion chrétienne contre ses ennemis.* 1 vol. in-4, Paris, 1776 et 1777.

45. Feugère, *Lamennais avant l'Essai sur l'Indifférence.* 1 vol. in-8, Paris, Bloud, 1906.

46. Forgues (Eug.), *Lamennais critique et bibliophile.* Le Livre, 10 janvier 1884, in-8.

47. Frayssinous (abbé), *Défense du Christianisme.* 3 vol. in-8, Paris, 1820.

48. *Galerie des contemporains illustres par un homme de rien.* 8e livraison, M. de La Mennais. 1 vol. in-18, Paris, au Bureau Central, rue des Beaux-Arts, 13, 1840.

49. Geoffroy de Grandmaison, *La Congrégation.* 1 vol. in-8, Paris, Plon et Nourrit, 2e édit., 1890.

50. Gibergues (de), *La Ferveur.* In-16, Paris, Poussielgue, 1909.

51. Giraud (Victor), *Nouvelles Etudes sur Chateaubriand.* 1 vol. in-16, Paris, Hachette, 1912.

52. Du même, *Chateaubriand, Etudes littéraires.* In-18, Paris, Hachette, 1904.

53. Du même, *Blaise Pascal.* In-16, Paris, Hachette, 1910.

54. Du même, *Un moraliste d'autrefois. Joubert* (Revue des Deux Mondes, 15 août 1910).

55. Gosselin, *Vie de M. Emery*. In-8, Paris, Jouby, 1861.

56. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le Catholicisme*, t. I et II, 2 vol. in-16, Paris, Perrin, 1905.

57. Grégoire, *De la Constitution française de l'an* 1814, par M. Grégoire, ancien évêque de Blois, sénateur, etc. Paris, Egron, Le Normant-Delaunay, 1814 (17 avril) in-8.

58. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*. 8 vol. in-8, Paris, Michel Lévy, 1858.

59. Henrion, *Vie de M. Frayssinous*. 2 vol. in-8, Paris, Le Clerc, 1844.

60. Hermilly (d'), *Jugement impartial sur les lettres de la cour de Rome en forme de bref, tendantes à déroger à certains édits du duc de Parme, et à lui disputer, sous ce prétexte, sa souveraineté temporelle*, traduit de l'espagnol. Madrid et Paris, Delalain, 1770, 2 vol. in-12.

61. Herpin (E.), H. Hervot, l'abbé J. Mathurin et G. Saint-Mleux, *Histoire du collège de Saint-Malo*. 1 vol. in-8, Ploermel, imprimerie Saint-Yves, 1902.

62. [Holbach (baron d')], *Système de la Nature*, ou *Des loix du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des quarante de l'Académie française. Nouvelle édition, 2 vol. in-16, Londres, 1771.

63. Du même, *Le Bon Sens* ou *Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, par feu M. Meslier, curé d'Etrepigny. In-12, Rome (Paris) 1791.

64. Du même, *Le Bon Sens puisé dans la nature, suivi du testament du curé Meslier*. 2 vol. pet. in-12, à Paris, chez Bouqueton, l'an Ier de la République.

65. Du même, *Morale universelle*. 3 vol. in-8, Paris, éd. de 1820, t. I.

66. Huit (Ch.), *La Vie et les œuvres de Ballanche*. 1 vol. in-8. Libr. Vitte, Lyon-Paris, 1904.

67. Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France, pendant les premières années du* XIXe *siècle*, 3 vol. in-8, Paris, Leclère, 1819-1824, t. II.

68. Ladoue (abbé de), *Vie de Mgr de Salinis*. 2 vol. in-8, Paris, 1864.

69. La Harpe, *Discours sur la guerre déclarée par nos derniers tyrans*. In-8, Paris, 1794.

70. Du même, *Philosophie du* XVIIIe *siècle* (ouvrage posthume de). 2 vol. in-8, Paris, Emler, 1829.

71. [La Mennais (F. de)], *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le* XVIIIe *siècle et sur sa situation actuelle*, à Paris, à la Société typographique, place Saint-Sulpice, n° 6, 1808.

72. [La Mennais (F. de)], *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le* XVIIIe *siècle et sur sa situation actuelle*. Edition corrigée. A Paris, à la Société typographique, place Saint-Sulpice, n° 6, 1814.

73. [La Mennais (F. de)], *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Evêques*. 3 vol. in-8, à Liége, chez Le Marié, Duvivier, imprimeurs-libraires, et se trouve à Paris, à la Société typographique, place Saint-Sulpice, n° 6, 1814.

74. [La Mennais (F. de)], *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Evêques*, par l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de Religion*. Paris, à la Librairie ecclésiastique ancienne et moderne de Beaucé-Rusand, rue de l'Abbaye-Saint-Germain, n° 3, 1818.

75. Du même, *De l'Institution des Evêques*, par l'abbé F. de La Mennais, Bruxelles, Demengeot et Goodman, libraires-éditeurs, rue de la Chancellerie, n° 195, 1828, gd in-8 sur 2 colonnes.

76. [La Mennais (F. de)], *Essai sur l'Indifférence en matière de Religion*, t. I, in-8, Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin, libraires, rue de Savoie, n° 6, 1817 (Bib. nat. D 40.307).

77. La Mennais (F. de), *Mélanges religieux et philosophiques*. Paris, Tournachon et Seguin, in-8, 1819.

78. Du même, *Essai d'un système de Philosophie catholique*. Ouvrage inédit, recueilli et publié avec une introduction, des notes et un appendice, par Christian Marechal, agrégé de philosophie, in-16, Paris, Bloud, 1906.

79. Du même, *Esquisse d'une Philosophie*. 4 vol. in-8, Paris, Pagnerre, 1840-1846.

80. Du même, *Œuvres posthumes* publiées selon le vœu de l'auteur par E.-D. Forgues. *La Divine Comédie* de Dante-Alighieri, précédée d'une *Introduction* sur la vie, la doctrine et les œuvres du Dante. 3 vol. in-8, Paris, Paulin et Le Chevalier, 1855.

81. Du même, *Œuvres posthumes*, publiées selon le vœu de l'auteur par E.-D. Forgues. *Correspondance*. 2 vol. in-8, Paris, Paulin et Le Chevalier, 1858.

82. Du même, *Lettres inédites de J.-M. et F. de La Mennais*, adressées à Mgr Bruté, de Rennes, ancien évêque de Vincennes (Etats-Unis), recueillies par M. Henri de Courcy (de Laroche-Héron), et précédées d'une *Introduction*, par M. Eugène de la Gournerie. In-16, Paris, Ambroise Bray, libraire-éditeur, rue des Saints-Pères, 66 ; Nantes Vincent Forest et Emile Grimaud, 1, place du Commerce, 1862.

83. Lanson, *Bossuet*. 1 vol. in-16, Paris, Lecène-Oudin, 1891.

84. [Laurent (abbé)], *Antipapisme révélé*, ou *les Rêves de l'antipapiste*. Genève, 1767, in-8.

85. Laveille (abbé), *Jean-Marie de La Mennais*. 2 vol. in-8, Paris, Poussielgue, 1903.

86. Le Voyer, *Essai sur la possibilité d'un nouveau droit canonique*. Londres, 1764, in-12.

87. Louis de Blois, *Le Guide spirituel*, ou *le Miroir des âmes religieuses*. In-16, Paris, à la Société typographique, 1809.

88. Le même. Paris, à la Librairie classique élémentaire et catholique de Belin-Mandar et Devaux, in-16, 1828.

89. Malebranche, *Méditations chrétiennes* (Œuvres, éd. Charpentier. 3 vol. in-18, Paris, 1877, t. II).

90. Marechal (Christian), *Sur un fragment inédit de Lamennais*. Rev. d'Hist. Litt. de la France, 16e année, n° 3, juillet-septembre 1909.

91. Du même, *La Philosophie de Bonald* (Annales de Philosophie chrétienne, août, septembre, octobre 1910).

92. Du même, *La famille de La Mennais sous l'Ancien Régime et la Révolution*. 1 vol. in-8, Paris, Perrin, 1913.

93. Maultrat, *Droits de la puissance temporelle défendus contre la seconde partie des actes de l'assemblée du clergé de* 1765. In-12. 1777.

94. *Mélanges de philosophie, d'histoire, de morale et de littérature*, t. VII, Paris, 1809, in-8.

95. Méric, *Histoire de M. Emery et de l'Eglise de France pendant la Révolution et le premier Empire*. 2 vol. in-16, Paris.

96. Mignot (abbé), *Mémoire sur les libertés de l'Eglise gallicane*. Amsterdam, Paris, 1766, in-12.

97. *Mon élève*, ou *Emile instituteur, nouvelle éducation nationale*. In-8, Paris, 1791 (Bibl. de Frères de l'Instruction chrétienne, recueil de pièces, n° 42).

98. Nicole, *Essais de Morale*. 9 vol. in-18, Paris, Guillaume Desprez, 1730.

99. Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyre*, ancien élève de l'Ecole polytechnique, prêtre de Saint-Sulpice, fondateur de la petite communauté des clercs de Saint-Sulpice. Sa vie, ses œuvres, ses lettres. 1 vol. in-18, Paris, Poussielgue, 1882.

100. Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*. A Paris, chez Guillaume Desprez, rue Saint-Jacques, à Saint-Prosper, 1 vol. in-12, 1671.

101. Du même, *Pensées de Pascal sur la religion et autres sujets*. 1 vol. in-12, Paris, 1725.

102. Du même, *Pensées de Blaise Pas-*

cal. Paris, Renouard, 1772, 2 vol. in-12.

103. Peigné (J.-M), *Lamennais, sa vie intime à la Chenaie*. In-16, Paris. Bachelier-Dellorenne, 1864.

104. Pereira (Antonio), *Traité du pouvoir des Evêques lorsqu'il y a un empêchement de s'adresser au Saint-Siège*, traduit par M. Vinault, avec des notes du même. Lyon, 1772, in-8.

105. Peyrat (Napoléon), *Béranger et La Mennais, Correspondance, Entretiens et Souvenirs*. 1 vol. in-16, Paris, Meyruels, 1862.

106. Picavet, *Les Idéologues*. In-8, Paris, Alcan, 1891.

107. Poumiès de la Siboutie (Dr), *Souvenirs d'un médecin de Paris* (1789-1853), publiés par M. Joseph Durieux. Rev. hebdomadaire, 21 et 28 août 1909.

108. Rébelliau (A.), *Une amitié féminine de La Mennais*. In-8, Paris. Mercure de France, 1911.

109. Rébelliau (A.), *Bossuet historien du protestantisme*. In-8, Paris, Hachette, 1891.

110. Regnier, *Certitude des principes de la Religion contre les nouveaux efforts des incrédules*. 6 vol. in-12. Première partie, par M. Regnier, docteur de la Faculté de Théologie de Paris, t. II, à Paris, 1782.

111. Renan (E.), *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. 1 vol. in-8, Paris. Calmann-Lévy, 1893 (21e éd.).

112. Robinet (Edmond), *Etude et notice biographique sur l'abbé F. de La Mennais*. Paris, Daubrée, 1835, in-8.

113. Ropartz, *La vie et les œuvres de Jean-Marie Robert de La Mennais*. In-8, Paris, Lecoffre, s. d.

114. Rousseau (J.-J.), *Emile*. Paris, Hachette, in-18, 1863, t. II.

115. Roussel (A.), *Lamennais à la Chenaie* (Revue du Monde Catholique, juillet 1899).

116. Du même, *Lamennais d'après des documents inédits*. 2 vol. in-8, Rennes, 1893, 3e éd.

117. Du même, *Lamennais d'après ses correspondants inconnus*. Revue des questions historiques, 1er avril 1908-1er janvier 1909.

118. Du même, *Quelques vers inédits de Lamennais*. Hermine, 20 juillet 1911.

119. Du même, *Une correspondance inédite des deux Lamennais* (Rev. du Monde Catholique, 1er juillet, 1901).

120. Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*. 4 vol. in-16, Michel Lévy, 1869, et 3 vol. in-12, Paris, Didier, 1852.

121. Du même, *Portraits de femmes*. Nouvelle édition corrigée, in-16, Paris, Garnier, s. d.

122. Du même, *Causeries du Lundi*. 15 vol. in-16, Paris, Garnier, s. d., t. I.

123. Du même, *Portraits Littéraires*. Nouvelle édition, 3 vol. in-18, Paris, Garnier, 1882, t. II.

124. Du même, *Chateaubriand et son groupe littéraire*. 2 vol. in-16, Paris, Calmann-Lévy, nouvelle édition, 1878.

125. Du même, *Nouveaux Lundis*. 13 vol. in-16, Paris, Garnier, s. d., t. XI.

126. Sainte-Croix (baron de), *Examen critique des historiens d'Alexandre*. Paris, Dessain, 1775, in-4.

127. Séché (Léon), *Les derniers Jansénistes*. 3 vol. in-8, Paris, Perrin, 1891.

128. Spuller (E.), *Lamennais, Etude d'histoire politique et religieuse*. 1 vol. in-16, Paris, Hachette, 1892.

129. Tabaraud, *Essai historique et critique sur l'institution canonique des évêques*, par M. Tabaraud, prêtre de la ci-devant Congrégation de l'Oratoire. A Paris, chez Michaud frères, libraires, rue des Bons-Enfants, n° 34, de l'imprimerie de L.-G. Michaud, 1811.

130. *Vie de l'abbé Carron*, par un Bénédictin de la Congrégation de France. Paris, Douniol, 1866, in-8.

TABLE DES MATIÈRES

Préface 1
Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE

LA CONVERSION 7

CHAPITRE PREMIER

L'ENFANCE ET L'ADOLESCENCE (1782-1800).

I. Les premières années. — II. La direction de l'oncle des Saudrais. — III. Après la Terreur : les *Philosophes* de Robert des Saudrais. — IV. Les progrès religieux de Robert des Saudrais ; une formation classique. — V. La vie de famille ; premiers troubles 9

CHAPITRE II

LES PRÉLUDES DE LA CONVERSION

I. Premiers symptômes. — II. Le voyage de M. de La Mennais en Espagne : M. de La Mennais intime d'après sa correspondance en voyage. — III. Les préoccupations de Jean-Marie et de Félicité : les mœurs, la situation religieuse, les travaux des champs. — IV. La vie intérieure : de Chateaubriand à Pascal. . 45

CHAPITRE III

LA CONVERSION DE FÉLICITÉ DE LA MENNAIS (1802-1804)

I. Guérison intellectuelle : Nicole et Pascal contre Jean-Jacques. — II. Premiers résultats, inquiétudes, sollicitations du milieu. — III. L'article inédit sur Parny. — IV. La victoire de Jean-Marie . 66

CHAPITRE IV

PREMIERS TRAVAUX CHRÉTIENS (1804-1805)

I. La *Réponse aux objections des athées*. — II. Les vacances à la Chenaie : les *Témoignages des philosophes modernes en faveur de la religion chrétienne*. — III. Félicité de La Mennais contre le baron d'Holbach. — IV. *Les philosophes modernes jugés par eux-mêmes* 88

CHAPITRE V

L'INFLUENCE DE SAINT-SULPICE

I. Le voyage à Paris : Saint-Sulpice. — II. Le péril religieux en 1806. — III. Le plan de défense de Saint-Sulpice. — IV. La leçon de Bossuet 121

CHAPITRE VI

BONALD

I. Malebranche ou le don divin. — II. Robert des Saudrais et Bonald. — III. La Philosophie de Bonald : la critique. — IV. La méthode et la doctrine. — V. Les applications. 158
CONCLUSION : Le mal de La Mennais. 183

DEUXIÈME PARTIE

LA VOIE SACRÉE : LES PREMIERS ORDRES . 197

CHAPITRE PREMIER

LA GENÈSE DES « RÉFLEXIONS » (1806-1808)

I. La retraite à la Chenaie. — II. Les études de Jean-Marie : Bergier, le *Torrent d'idées* et le retour à l'unité. — III. Premières inquiétudes pour le petit séminaire de Saint-Malo : leur influence sur la genèse des *Réflexions* 199

CHAPITRE II

LES RÉFLEXIONS SUR L'ÉTAT DE L'ÉGLISE (1809)

I. L'Empereur et l'Église, de 1806 à 1809. — II. Le plaidoyer pour l'Église de France devant l'Empereur. — III. L'argumentation. . 216

CHAPITRE III

LE GUIDE SPIRITUEL OU LE MIROIR DES AMES RELIGIEUSES (1809)

I. — La vocation religieuse : inquiétudes. — II. Les conseils de Louis de Blois. — III. La décision de Félicité : l'illusion du bonheur. — IV. La tonsure : sécheresse et désillusion. — V. Le moi humain 251

CHAPITRE IV

LES ORDRES MINEURS (1809-1810)

I. La chimère monastique. — II. Les tourments de Félicité : le romantisme de la croix. — III. Avant les ordres : l'exaltation. — IV. Après les ordres : la dépression 279

CHAPITRE V

LA GENÈSE DE LA « TRADITION » (janvier 1809-mars 1811)

I. Premiers travaux : le *Joséphisme* et l'abbé Bruté. — II. Jean-Marie à Saint-Sulpice : La situation de l'Église de France et les lacunes du cours de M. Boyer. — III. La politique religieuse de l'Empereur : progrès ultramontain des deux frères 299

CHAPITRE VI

LA GENÈSE DE LA TRADITION (*suite*) (juin-octobre 1811).

I. Félicité à la Chenaie : le conflit religieux et la rédaction de la *Tradition*. — II. La première rédaction inédite de la *Tradition*. — III. L'*Essai historique et critique* de Tabaraud : interruption du travail de Félicité. 333

CHAPITRE VII

LE DRAME INTÉRIEUR (juillet 1811-juin 1812)

I. La construction de la chapelle de la Chenaie. — II. L'angoisse de Félicité. — III. La fin du petit séminaire. — IV. Le remède de Félicité. 358

CHAPITRE VIII

LA « TRADITION DE L'ÉGLISE SUR L'INSTITUTION DES ÉVÊQUES » (1812-1814)

I. Les remaniements du manuscrit de 1811 : la critique de Jean-Marie et la docilité de Féli. — II. La signification de l'ouvrage : ce qu'il doit à Saint-Sulpice, à Bossuet, à Bonald. — III. Comment il dépasse les positions théologiques de Bossuet. 386

CONCLUSION 435

TROISIÈME PARTIE

LE SACERDOCE 437

CHAPITRE PREMIER

EMBARRAS D'ARGENT (1814-1815)

I. Le désagrément d'être pauvre. — II. La liquidation et ses suites. — III. La mauvaise humeur de Félicité 439

CHAPITRE II

LE RÊVE DE FÉLICITÉ

I. Projets de collaboration définitive avec Jean-Marie. — II. Premières idées de vie commune : Paris ou la Chenaie. — III. Inquiétudes de Jean-Marie. — IV. Échec de Félicité ; le retour à la Chenaie 450

CHAPITRE III

ULTRAMONTANISME ET RESTAURATION (1814-1815)

I. Les désillusions politiques d'un ultramontain. — II. La 2e édition des *Réflexions sur l'état de l'Église en France*. — III. La monnaie de la *Tradition* : ultramontanisme et libéralisme 468

CHAPITRE IV

L'EXILÉ (1815)

I. Les étapes de l'exil : Guernesey, Londres, Kensington. — II. Prosélytisme catholique : *Les lettres à un Anglais sur le Protestantisme*. — III. Les tourments de l'apôtre : le combat entre la terre et Dieu. Décision de l'abbé Carron 493

CHAPITRE V

LA GRANDE CRISE (1815-1816)

I. Retour en France et sous-diaconat. — II. Le diaconat et la prêtrise. — III. Déception et désespoir. — IV. L'apaisement : Teysseyre et le travail de *l'Essai sur l'Indifférence* 523

CONCLUSION 543

QUATRIÈME PARTIE

LE PREMIER VOLUME DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE » 545

CHAPITRE PREMIER

LES PRÉCURSEURS DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE » AU XVIIIe SIÈCLE (1776-1780)

I. Le *Catéchisme philosophique* de Feller. — II. La *Certitude des Principes de la Religion*, par Regnier. — III. L'*Essai polémique sur la Religion naturelle*, par l'abbé du Voisin. — IV. Le *Traité historique et dogmatique de la vraie Religion*, par Bergier. 550

CHAPITRE II

LES PRÉCURSEURS DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE » AU XIXe SIÈCLE

I. Avant 1809 : Bonald, M. Boyer, l'abbé Frayssinous, M. de Boulogne et les deux La Mennais. — II. L'abbé Teysseyre. — III. Le premier Mémoire inédit de l'abbé Tesseyre. — IV. Le second Mémoire inédit. — V. Le troisième Mémoire inédit 577

CHAPITRE III

LE PREMIER VOLUME DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE EN MATIÈRE DE RELIGION » (1817). — LA CRITIQUE

I. Spiritualisme, ordre et liberté. — II. Saint-Sulpice et Jean-Jacques Rousseau : les premiers indices du conflit. — III. La passe d'armes avec Rousseau. — IV. La polémique contre la Réforme. — V. La conversion vers Rousseau par Bonald. 634

CHAPITRE IV

LE PREMIER VOLUME DE L' « ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE » (*suite*). LA DOCTRINE

I. La religion et l'homme : de Pascal et Bonald à Rousseau. — II. La religion et la société : Bonald, l'esprit libéral et Rousseau. — III. La religion et Dieu : nouvelle rupture avec la tradition sulpicienne. 669

CONCLUSION. — La revanche du romantisme 693

DOCUMENTS INÉDITS 697

INDEX DES NOMS PROPRES DE PERSONNES. 701

INDEX DES OUVRAGES CITÉS. 709

3380. — Tours, imprimerie E. ARRAULT et Cie.

Nig
4

B
2285
M3

Marechal, Christian
La jeunesse de La Mennais

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 15 13 03 004 7